Pensamiento Novohispano

Número 14



Compilador
NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

IESU
Instituto de Estudios sobre la Universidad

Pensamiento Novohispano 14

Pensamiento Novohispano

Número 14

Compilador
NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA
nhesquivele@uaemex.mx

Instituto de Estudios sobre la Universidad

Este libro fue positivamente dictaminado
conforme a los lineamientos editoriales de la
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Pensamiento Novohispano 14

1a edición 2013

Instituto Literario núm. 100 ote.
C.P. 50000, Toluca, México
http://www.uaemex.mx

ISBN: 978-607-422-480-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Edición: Dirección de Difusión y Promoción
de la Investigación y los Estudios Avanzados

Imagen de portada:
Mundus symbolicus de D. Philippo Picinello, propiedad
del Fondo Reservado Bibliográfico del Instituto
Mexiquense de Cultura, ubicado en la Biblioteca
Pública Central, Centro Cultural Mexiquense.

CONTENIDO

Presentación 13

MAGISTRALES

A qué llamamos "pensamiento novohispano" y por qué lo estudiamos 17
Josep-Ignasi Saranyana

SIGLO XVI

San Bartolomé apóstol, nuestro señor el desollado. La pervivencia de un culto prehispánico en la tradición cristiana 39
Isaí Ivanhoe Argott Flores

Un hilo conductor de la filosofía novohispana: el concepto de justicia distributiva en De la Veracruz, Zapata y Sandoval y Francisco. Xavier Alegre 53
Virginia Aspe Armella

Las propiedades de la familia Villanueva en la ribera oriental del río Chignahuapan, siglo XVI 75
Florencio Barrera Gutiérrez

Alonso de la Vera Cruz y su filosofía social 95
Mauricio Beuchot

Algunos comentarios sobre la vigencia de la obra jurídica y filosófica de Bartolomé de las Casas desde la hermenéutica analógica 103
Napoleón Conde Gaxiola

La *sublimis deus*: producto del pensamiento novohispano y documento básico de la tradición Iberoamericana de derechos humanos 117
Jesús Antonio de la Torre Rangel

Los umbrales del libro: estudios de emblemática 141
Carmen Fernández Galán Montemayor

El *juicio final* en la Parroquia de la Santa Cruz Barrio El Alto, en Puebla de los Ángeles 155
Consuelo García Ponce y Francisco Manzano Delgado

Los hacendados: muerte y salvación en el Valle de Toluca, periodo virreinal 165
Hilda Lagunas Ruiz

La anatomía vesaliana en la Nueva España 177
Gerardo Martínez Hernández

Motolinía y los límites de la ley: matrimonio y ley natural 191
Verónica Murillo Gallegos

Conjuros a los santos: mecanismos de ayuda a las aflicciones femeniles. Nueva España, siglo XVI 203
Magdalena Pacheco Régules

Fray Diego Valadés: *demostrativa exhortación a los indios* (IV P. C. VIII): doctrina retórica y doctrina cristiana 217
Arturo E. Ramírez Trejo

Los temas médicos en la recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias 225
Martha Eugenia Rodríguez Pérez

El proceso de urbanización y la conformación de las identidades en América Latina relación entre *urbis* y *civitas*. Los casos de Santiago de los Caballeros, Guatemala y Cuzco, Perú en el siglo XVI 239
Anabell Romo González

Siglo XVII

Societas Jesu, Hacendados en la Nueva España 259
Alejandra Borbolla Vázquez

Las certezas de la razón, no las da el corazón. *Examen de maridos* de Juan Ruiz de Alarcón 271
Rosa María Camacho Quiroz

Francisco de la Cruz: Esclavo negro ¿hereje, devoto religioso o loco? 285
Georgina Flores García, María Elena Bribiesca Sumano y Marcela Janette Arellano González

La *episteme* del sermón barroco novohispano siglo XVII 303
Hugo Ibarra Ortiz

In festo incarnationis, un himno de Guillén de Lampart «rey de América citerior y emperador de los mexicanos» 323
Olivia Isidro Vázquez

Problemas referentes al posible origen oriental de una artesanía otomí de Ixmiquilpan, Estado de Hidalgo 331
Enriqueta M. Olguín

De las prensas a los astros. Pensamiento y obra del astrónomo e impresor Juan Ruiz 359
Ernesto Priani Saisó y Héctor Rafael Aparicio Sedano

Entre idólatras y cristianos. La religión popular en las prácticas de hechicería y maleficio en el Valle de Toluca, siglos XVII al XVIII 381
Jorge Cazad Reyes Márquez

"Con el rumbo hacia el sol": la emblemática en tres sonetos de Sandoval Zapata 391
Joaquín Rodríguez Beltrán

SIGLO XVIII

Alegre alegórico: la *Batrachomyomachia* o *La guerra de las ranas y los ratones* como alegoría de la Conquista 413
Edward Bush Malabehar

La tarea antropológica de Francisco Javier Clavijero 433
Juan José Cruz Aguilar

Elementos de Lógica (Primer libro) en la obra *Elementos de Filosofía Moderna* de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos 443
Noé Héctor Esquivel Estrada

La *Constitución de Cádiz* en la Nueva España y sus reminiscencias en los primeros años de vida independiente en México 457
César Alejandro Flores Díaz

Idolatría y superstición: los ancestros en la religión popular del Valle del Mezquital a través de los documentos inquisitoriales, siglo XVIII 473
Annia González Torres

La formación social de la ciudad de México en el imaginario a partir de las formas estético- simbólicas, una lectura hermenéutica 487
Blanca Miriam Granados Acosta

En torno a la edición de *El Muerdequedito* 503
Arnulfo Herrera

Belleza, razón y luz. La estética de Pedro José Márquez. Jesuita del siglo XVIII 517
Oliver Eduardo López Martínez

Fe y religión, rasgo de identidad, en la *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar 527
Edith Marín Morales

La *Deesis novohispana*: representación de un auxilio insoslayable 541
Jorge Luis Merlo Solorio

José Ríos Arnáez. Un pintor novohispano que no existió 557
Salvador Moreno Basurto

La familia Zúñiga y Ontiveros, impresores y libreros novohispanos en la Biblioteca Pedro Reales del Museo Nacional del Virreinato 567
María de los Ángeles Ocampo Villa

El sermón como herramienta política 579
Ana Claudia Orozco Reséndiz

Entre la libertad y la gracia: algunas ideas antropológicas en Francisco Javier Alegre 595
Gerardo Pérez Silva

Principios para una idea de nación desde el pensamiento de Francisco Xavier Clavijero: fundamentos para el bien común 607
Ana Isabel Pliego Ramos

La interpretación en torno a la teología expuesta por Francisco Javier Alegre en el prefacio de sus Instituciones teológicas 617
Carolina Ponce Hernández

Alzate, Ilustrado 629
Alberto Saladino García

El espacio habitacional en Zacatecas Siglo XVIII: de la tradición a la modernidad 635
María Lorena Salas Acevedo y Juan Manuel Lugo Botello

El saber filosófico y pedagógico en Francisco Javier Clavigero 651
Maribel Sánchez Matías

Notas sobre la filosofía de la historia en el pensamiento religioso y peregrino de Francisco Javier Clavijero 663
Rodolfo Sánchez Ramírez

José Antonio de Alzate y la crítica ilustrada y neoclásica en sus Gacetas de Literatura de México 679
María Isabel Terán Elizondo

La educación en el ideario de José Antonio de Alzate y José Moziño 697
Florencio Torres Hernández

HOMENAJES

Mauricio Beuchot. Homenaje 711
Adolfo Díaz Ávila

Homenaje al Dr. Arturo Ramírez Trejo 723
Cecilia Jaime González

Homenaje a José Quiñones Melgoza. De Ovidio y la Urbe Eterna a Llanos y México: un humanista con alma de poeta 729
Laura Denise Montes de Oca Fernández

María del Carmen Rovira y los estudios filosóficos novohispanos 737
Luis A. Patiño

PRESENTACIÓN

La Colección *Pensamiento Novohispano* N° 14, con motivo del XXV Aniversario de la 'Iniciación' del Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, tiene el honor de publicar en este volumen 51 trabajos de investigación presentados en el marco del Evento Académico convocado por la Universidad Autónoma del Estado de México (IESU) y la Universidad Nacional Autónoma de México (Inst. de Inv. Filológicas). Dicho Encuentro se celebró en la ciudad de Toluca, en el Museo de Bellas Artes, los días 7 al 9 del mes de noviembre de 2012.

Los textos albergados en este volumen han sido clasificados de la siguiente forma: una Conferencia Magistral a la que haré alusión un poco más adelante; en seguida se ordenan los escritos correspondientes a los siglos XVI, XVII y XVIII (como lo hemos hecho tradicionalmente en los volúmenes anteriores). Concluimos con los homenajes dedicados a Carmen Rovira Gaspar, Mauricio Beuchot Puente, José Quiñonez Melgoza y Arturo Ramírez Trejo. Se incluyó también un homenaje póstumo al Dr. Roberto Heredia Correa.

Los trabajos reunidos descubren una veta más de estudios sobre el pensamiento generado durante el período colonial. El encuentro con sus autores, obras y temas insertos en el plano teológico, filosófico, literario, histórico, humanístico, político y cultural son un testimonio vivo de nuestra riqueza.

La Conferencia Magistral dictada por el Dr. Saranyana, profesor emérito de la Universidad de Navarra, intitulada: "A qué llamamos «pensamiento novohispano» y por qué lo estudiamos", nos viene muy bien para conmemorar el "festejo" de estos XXV años de nuestros Encuentros. La doble pregunta planteada nos brinda la oportunidad para repensar y recrear este ejercicio de apasionante búsqueda de sentido de nuestras raíces culturales.

Sobre "A qué llamamos «pensamiento novohispano»" el Dr. Saranyana nos comenta de forma breve cuál fue el escenario en el que tuvo lugar la "conjunción" de dos culturas, la europea y la mexicana, sin menoscabar el impacto causado por este encuentro, amistoso en algunos momentos, violento en muchos otros. Así lo percibe el autor: "El resultado del encuentro fue, en definitiva, una nueva cultura, que debe mucho a las dos partes dialogantes." Narra varios ejemplos que permiten ilustrar el beneficio o el perjuicio que repercutió en ambas culturas hasta alcanzar el mestizaje cultural.

En la segunda cuestión: "por qué lo estudiamos" hace toda una exposición acerca del desarrollo histórico de estos siglos y su vasto legado bibliográfico que sigue siendo hoy un motivo de alto prestigio para continuar el estudio e interpretación de estos hechos y textos, mismos que dan lugar a nuevas interpretaciones y nos permiten tanto vincularnos con nuestro pasado como encontrar sentidos que enriquecen nuestro presente. Además, se abren perspectivas de futuro que dan razón de los movimientos subsecuentes.

Finalmente, aprovecho este espacio para agradecer la colaboración y apoyo de El Colegio Mexiquense, del Museo de Bellas Artes, de las Facultades de Antropología y de Humanidades de la UAEM. Con su participación, el Encuentro de Investigadores de Pensamiento Novohispano se realizó en las condiciones que consideramos apropiadas para intercambiar nuestros trabajos y fomentar el diálogo característico de estos eventos. Agradezco, también, al grupo de estudiantes que durante meses de antelación estuvo buscando los medios y formas adecuadas para la estancia de los investigadores asistentes, además de brindar el apoyo los días de su realización.

Gracias a todos los colegas por su participación e interés en esta publicación.

Noé Héctor Esquivel Estrada

MAGISTRALES

A QUÉ LLAMAMOS "PENSAMIENTO NOVOHISPANO" Y POR QUÉ LO ESTUDIAMOS

Josep-Ignasi Saranyana[1]

1. Consideraciones generales

Aunque no sea el momento para grandes consideraciones geopolíticas, quizá más propias de otros foros, permítanme, sin embargo, unas observaciones preliminares. Todo empezó hace unos quinientos años, más o menos, cuando los españoles pusieron pie en estas tierras. El encuentro entre los dos mundos fue muy dramático en Mesoamérica porque aztecas y mayas habían alcanzado niveles culturales importantes. La organización política y social mesoamericana tenía componentes religiosos, culturales y lingüísticos muy elaborados, que entraron en conflicto con la mentalidad europea[2]. El previsible choque fue todavía más aparatoso por otras dos razones. Ante todo, porque la conquista se llevó a cabo en un tiempo muy breve y, además, porque los españoles llegaron con ánimo de perpetuarse en los lugares conquistados.

Los rasgos que acabo de señalar (choque de culturas ya consolidadas, rápida capitulación de una de las partes y asentamiento permanente de los vencedores en los lugares ocupados) distinguen la invasión española de otras, también notables, que ha habido a lo largo de la historia[3]. Era inevitable, por ello, que en Mesoamérica se originase un *mestizaje* de notables proporciones, no sólo cultural, sino también racial, que ha dado lugar a la espléndida singularidad de la actual República mexicana[4].

---

[1] Miembro del Pontificio Comité de Ciencias Históricas (Ciudad del Vaticano) y Profesor Ordinario emérito de la Universidad de Navarra (Pamplona, España). Agradezco la colaboración que me ha prestado con sus sugerencias el Dr. Luis Martínez Ferrer, profesor de la Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

[2] En las Antillas, en cambio, donde los taínos y caribes apenas habían rebasado el nivel de las civilizaciones recolectoras, el problema no fue de colisión cultural, sino de supervivencia demográfica.

[3] Los asirios y babilonios, por ejemplo, no se comportaron así en sus correrías hacia el oeste, como tampoco los hititas en Egipto o Alejandro Magno en la India o Alarico en Roma o los hunos en Germania.

[4] Conviene distinguir entre "mestizaje cultural" e "inculturación". Lo primero supone la producción de algo nuevo, que es híbrido, surgido de la conjunción de dos. Ocurre cuando dos realidades culturales entran en contacto y se fecundan mutuamente, de modo que resulta una realidad nueva, en la que los caracteres recesivos y dominantes son aleatorios. La inculturación, en cambio, implica que una de las dos culturas quiere expresar su propia realidad en categorías de la otra, sin renunciar a sus características esenciales. Si una cultura pretende dominar a la otra, el primer resultado es la inculturación; posteriormente sobreviene el mestizaje. Puede verse el fundamento en Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*. Para una primera introducción que permitirá juzgar los aportes de Beuchot, *cfr*. Grondin, *¿Qué es la Hermenéutica?*

No viene al caso, ahora, aunque es un hecho incontestable, recordar que la Corona española no simpatizó al principio con las culturas americanas autóctonas; y que, por ello, se opuso en primer momento a la pervivencia de cualquier costumbre contraria a la fe cristiana, buscando con ello, no sólo la evangelización, sino también la castellanización de los nuevos territorios. Tampoco debo juzgar, en esta lección, la actitud de algunos agentes de pastoral (sobre todo clérigos seculares) que fueron menos comprensivos con las culturas mesoamericanas que los franciscanos que citaré a continuación. Ni es mi intención, finalmente, entrar de nuevo en la inacabable discusión sobre el sincretismo religioso y las recidivas idolátricas. Hechas las anteriores salvedades, sobre las que hay magníficas monografías, me apunto a la opinión de James Lockhart, para quien "es probable que nunca podamos evaluar por completo la naturaleza y medida de las supervivencias religiosas prehispánicas"[5].

Las anteriores salvedades son importantes, porque no estamos en un congreso dedicado a las culturas autóctonas prehispanas, sino en un simposio sobre el origen —y principales hitos— de esa poderosa corriente cultural (teológica, filosófica, histórica y literaria) que denominamos "novohispanismo". El pensamiento novohispano hunde sus raíces en el confrontantivo marco antes esbozado. Al final, sin embargo, no hubo vencedores ni vencidos. Quedó sólo un fruto maduro, que ha sobrevivido a todo tipo de revueltas posteriores, cruentas guerras e incluso invasiones del exterior; un fenómeno cultural de gran alcance, único en su especie, que influye en nuestro tiempo y que suscita la admiración de la historiografía.

2. Los comienzos del mestizaje cultural[6]

a) Hacia la inculturación

En junio de 1524 llegó a Tenochtitlan la primera barcada franciscana, compuesta por doce frailes observantes. Poco después se dispersaron en correrías misionales. Ese mismo año celebraron una junta, que se conoce con el nombre de "Junta apostólica", porque en ella no participó ningún obispo y porque respondía al anhelo de vivir el espíritu de la primitiva Iglesia apostólica. La presidió el custodio franciscano fray Martín de Valencia, sacerdote de gran piedad y celo misionero. Además de los franciscanos, asistieron Hernán Cortés, cinco sacerdotes seculares y tres o cuatro letrados. Los

[5] Lockhart James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI* al *XVIII*, p. 373.

[6] Sigo de cerca dos trabajos míos que contienen abundante bibliografía: *Teología en América Latina, I. De los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715);* y *Breve historia de la teología en América Latina*, primera parte.

juntistas, que tenían ante sí una cultura desconocida, se plantearon cómo organizar la evangelización. Para planificar la acción pastoral contaban con las directrices del ministro general, fray Francisco de los Ángeles Quiñones y, sobre todo, con las pocas experiencias de sus primeros periplos misionales.

Cuando en 1526 el obispo electo Juan de Zumárraga se incorporó a la ciudad de México, comenzaron las juntas eclesiásticas, que se celebraron de 1531 a 1546. Las juntas eclesiásticas, cuyo número exacto se desconoce (hubo por lo menos dieciocho), tuvieron un papel relevante en la preparación de lo que sería el pensamiento novohispano, al impulsar la actividad editorial en México. Zumárraga tuvo que volver a España, para responder de algunos cargos que habían levantado contra él los oidores de México y para ser consagrado obispo. Al regresar a México, al cabo de unos meses, trajo *una imprenta*. Y así fue como la junta de 1539, por citar el primer impreso novohispano, aprobó la edición de un *Manual de adultos*, es decir, un ritual para que lo manejaran todos los presbíteros que trabajaban en la Nueva España. Posteriormente la junta de 1546 decidió publicar dos catecismos que salieron en castellano y náhuatl: una "doctrina" del franciscano Alonso de Molina (también autor de una gramática nahua o *Arte de la lengua mexicana y castellana*), y otra "doctrina" de Pedro de Córdoba y los dominicos antillanos, aunque retocada para México y traducida a la lengua nahua[7].

Mientras tanto, y a propuesta del obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, los franciscanos comenzaron a impartir clases de humanidades, principalmente de latín, gramática y retórica. A la vista del buen resultado de tal experiencia, se creó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, también conocido como Colegio Imperial de Indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, en la hoy Plaza de las Tres Culturas. Se inauguró oficialmente el 6 de enero de 1536, es decir, a tres años de las primeras experiencias educativas con niños indígenas en el Convento de San Francisco de México y a quince años de la caída de Tenochtitlán. El Colegio de Tlatelolco estuvo activo unas cinco décadas y su influjo en el origen del pensamiento novohispano fue decisivo. En efecto, allí estudiaron algunos intelectuales que escribieron notables tratados de medicina nahua[8]. Poco después, en 1551, sería erigida la Universidad de México, que comenzó de inmediato sus cursos regulares, impartidos sin interrupción hasta los tiempos de Valentín Gómez Farías, en 1833, cerrando definitivamente en 1867, en la época de Benito Juárez.

---

[7] Zumárraga editó por su cuenta otras obras, que revelan una fuerte impronta renacentista, pues incorporan amplios extractos tomados de Erasmo de Rotterdam y de otros autores europeos del momento.

[8] Dos investigadores indígenas, ex alumnos y profesores de ese colegio, Martín de la Cruz y Juan Badiano, prepararon en 1552 un manuscrito de botánica y farmacología conocido como el *Códice Badiano*, que constituye el único texto médico completo elaborado directamente por dos científicos nahuas.

Es remarcable, para nuestro propósito, que dos ex alumnos de Tlatelolco redactaron en nahua el *Nican mopohua*. El *Nican* es una compilación compuesta por una relación de Antonio Valeriano, completada posteriormente por Fernando Alva Ixtlilxóchitl y editada finalmente por Luis Lasso de la Vega. Valeriano, indígena ilustre, redactó, entre 1552 y 1560 la historia de las apariciones de Guadalupe que, como se sabe, tuvieron lugar en diciembre de 1531. Más tarde, Alva Ixtlilxóchitl añadió la historia de los milagros. Lasso compuso, finalmente, el prólogo y el epílogo y suturó las dos partes anteriores[9]. He aquí, pues, que dos indígenas escribieron sobre temas cristianos en lengua nahua; y un español redactó en nahua completando textos indígenas[10]. No es relevante ahora la discusión, suscitada por Joaquín García Izcalbalceta y otros historiadores, acerca de la recepción del guadalupanismo (aunque no olvidemos que fray Toribio de Benavente, apodado Motolinia, parece aludir al culto guadalupano en sus *Memoriales*, que datan de 1539)[11]; interesa más que tempranamente se produjo en la Nueva España un fenómeno de conjunción entre dos culturas, que poco a poco dio lugar a formas originales de pensamiento, acertadamente denominado *novohispanismo*.

Otro testigo notable de los primeros pasos de este proceso de *novohispanización* fue el franciscano Bernardino de Sahagún. Sus *Coloquios de los Doce Apóstoles*, redactados hacia 1564 en castellano y mexica, son unas *pláticas* que supuestamente mantuvieron los frailes menores con los "sátrapas" o sacerdotes aztecas y los principales indígenas. Esta obra nos ha llegado parcialmente, pero con suficiente extensión para comprender los argumentos tratados y los temas discutidos. La discusión destaca el drama que el encuentro de las dos culturas supuso para los mexicas. Sorprende, al cotejar las dos versiones de los *Coloquios*, el esfuerzo desarrollado, a mediados del siglo XVI, por trasvasar a la lengua mexica conceptos técnicos de la filosofía y teología europeas. Este proceso, que ya se había dado con anterioridad en la historia de la Iglesia (por ejemplo, al pasar del hebreo al griego, y del griego a latín), ahora se presentaba al pasar del latín y del castellano al náhuatl.

---

[9] Valeriano escribió la primera parte unos veinte años después de los acontecimientos, tiempo que no es excesivo pues la memoria histórica era impresionante en los pueblos con escasa tradición escrita, como los mexicas. Piénsese, por ejemplo, que los textos más antiguos del Nuevo Testamento se compusieron unos veinte años después de la muerte y resurrección de Cristo.

[10] León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe*.

[11] La conocida carta anti-aparicionista de don Joaquín García Icazbalceta, fechada en 1883, es un dictamen solicitado por don Pelagio Antonio de Labastida, arzobispo de México, se puede consultar en De la Torre Villar (ed.), *Testimonios históricos guadalupanos*. Sobre la polémica suscitada por García Icazbalceta, con bibliografía, véase mi obra: *Teología en América Latina*, II/2. *De las guerras de la independencia hasta finales del siglo XIX (18120-1899)*, pp. 598-599, 974-975.

Los *Coloquios*, lo mismo que otras obras de la primera época, revelan la generosidad de unos y otros para entenderse (siendo, como es obvio, unos vencedores y otros, vencidos) y el desenlace de esa aproximación, amistosa en algunos casos y no tanto en otros, y siempre violenta para los vencidos. El resultado del encuentro fue, en definitiva, una nueva cultura, que debe mucho a las dos partes dialogantes[12].

b) Primer nivel de inculturación

Los españoles se encontraron, ante todo, con el problema de la *inculturación de primer nivel* o de mera traducción. Veamos un caso. En 1576, el Santo Oficio calificó de incorrectas siete proposiciones tomadas del catecismo michoacano preparado por el agustino Maturino Gilberti. El título de la obra era: *Diálogo de Doctrina Xristiana en lengua michoacana*. El asunto se aclaró con un dictamen del también agustino Alonso de la Vera Cruz. ¿Qué había ocurrido? Una de las proposiciones del catecismo michoacano, traducido para los inquisidores al castellano, empezaba así: "La primera cosa divina en la Santísima Trinidad, que es Dios Padre". El problema radicaba en tres palabras: "primera", "cosa" y "divina". Ordenado las palabras según la estructura lógica "S es P", o sea, sujeto - verbo - complemento directo – complemento indirecto, el texto sería: "Dios Padre es la primera cosa divina en la Santísima Trinidad".

En trinitología hay que hilar muy fino, so pena de incurrir en incorrecciones. Parece ser que la palabra michoacana *ma,* en acusativo (por ser complemento directo), puede significar tanto *uno* o *una*, como *primero o primera*. Por otra parte, la palabra castellana *cosa* sustituye con frecuencia al artículo determinado neutro *lo*. Finalmente, parece que en michoacano se emplea el mismo término *diosequa* tanto para expresar la divinidad o lo divino (en abstracto), como para referirse a un dios concreto. Así, pues, el texto michoacano debería haberse traducido al castellano de la siguiente manera: "lo primero divino en la Santísima Trinidad es Dios Padre"; o en otro orden: "Dios Padre es lo primero divino en la Santísima Trinidad", es decir, Dios Padre es el principio fontal en la Trinidad Beatísima, proposición correcta, a todas luces, como señaló Alonso de la Vera Cruz, convocado como perito. He aquí, pues, un problema de traducción que implicaba un contencioso doctrinal[13].

---

[12] Zaballa Beascoechea, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los "Coloquios"*; y Duverger, L*a conversión de los indios de Nueva España.*

[13] No era la primera vez, en la historia de la Iglesia, que ocurrían tales cosas. Un caso de mayor impacto y enjundia ocurrió cuando, en tiempos de Carlomagno, fueron traducidos del griego al latín los decretos del II Concilio de Nicea, que definían la legitimidad del culto a las imágenes. La gran confusión fue provocada por el término *proskínesis*. Esta palabra griega, que literalmente significa *adoración*, también puede significar

c) Segundo nivel de inculturación

Pero el trasvase significaba no sólo una traducción de los términos, sino crear muchos neologismos y, sobre todo, pensar las categorías de una cultura en el marco de otra. Traducir es mucho más que encontrar la palabra adecuada. Hay que expresar un concepto, y todo el contexto cultural de ese concepto, con un nuevo término que tiene otro contexto cultural. Este sería el problema de *la inculturación de segundo nivel*, algo que la filosofía moderna ha denominado "circulo hermenéutico"[14]. Permítanme un par de ejemplos.

Es evidente que el sintagma "juego de la pelota" es comprensible para todos, en cualquier lengua, ahora y antes. Los españoles sabían qué era jugar a la pelota cuando llegaron a Mesoamérica. El yerno de los Reyes Católicos, Felipe el Hermoso, luego Felipe I de Castilla, había fallecido en Burgos de un golpe de calor, después de un disputado partido de frontón en pleno verano[15]. Todos los juegos de pelota, en que intervienen dos contendientes, tienen características similares, aunque cambien las reglas del juego y los campos varíen de dimensiones. Sin embargo, el juego de la pelota que practicaban los aztecas reunía unas características desconocidas para los castellanos: la partida que jugaban los mexicas era un acto ritual. Por ello, aunque la expresión azteca podía traducirse a la letra, no significaba lo mismo en castellano que en náhuatl. Sin embargo, la única comprensión posible del juego azteca sólo podía hacerse a partir de la idea que los castellanos tenían de su juego de frontón. Tal comprensión implicaba una deformación, que obviamente debía ser corregida, con la incorporación de otros elementos tomados de la cultura nahua. La retroalimentación era circular.

Veamos otro ejemplo de inculturación de segundo nivel. Los aztecas conocían la virginidad consagrada a los dioses: algunos jóvenes mexicanos (mujeres y hombres) renunciaban al matrimonio por motivos religiosos. También los cristianos conocían la opción celibataria por motivaciones sagradas. Así, pues, la renuncia al matrimonio tenía,

---

veneración. Por tanto, los griegos podían hablar tanto de una *proskínesis* tributada a Dios, o sea, latría en sentido absoluto o simple; como de una *proskínesis* tributada a los santos, que en tal caso significaba mera veneración. La polisemia del término *proskínesis* provocó malos entendidos, porque los occidentales no fueron capaces de captar las distintos niveles semánticos de este término griego, y creyeron que los griegos habían definido en el concilio que se podía *adorar* a los santos y sus imágenes.

[14] Como se sabe, la expresión "círculo hermenéutico" admite varias acepciones. Aquí se toma en la siguiente acepción (sigo la síntesis de Ferrater Mora): el *círculo* consiste en pasar de lo propio a lo ajeno, y de lo ajeno a lo propio: lo propio hace inteligible lo ajeno, pero al mismo tiempo lo ajeno revierte en lo propio. Tal interpretación puede ser una deformación, que es corregible constantemente en virtud de la creciente comprensión de lo interpretado. *Cfr.* Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, *ad vocem*.

[15] Otros piensan que fue envenenado (lo menciono para evitar polémicas históricas).

para las dos culturas, evidente carácter sacrificial y esponsal. Para los nahuas, el hombre y la mujer virgen aspiraban a ser sacrificados a los dioses o, por lo menos, se entregaban a ellos, renunciado a crear una familia; para los cristianos ser célibe comportaba, no sólo un testimonio escatológico, sino un componente de mayor dedicación a la tarea evangelizadora. En tal contexto, y llevando el ejemplo al extremo, ¿cómo expresar el misterio de María, Madre de Dios, siempre virgen, misterio absolutamente central en el símbolo cristiano de la fe? El *Nican Mopohua* había acuñado un circunloquio (“campo no arado”), que era una magnífica metáfora, aunque lejos del nivel semántico en que se mueve la expresión Virgen-Madre, porque el campo no arado es campo yermo, mientras que la virginidad de María es fecunda.

El problema de traducción que acabo de describir se presenta continuamente, incluso ahora, en la era de la globalización. Veamos un caso de nuestro tiempo. Tanto los cristianos como los musulmanes y judíos entienden la palabra “jamón (de cerdo)”, traducida literalmente en cada una de sus lenguas. Ahora bien: el enunciado “el jamón es un alimento [licito] para el hombre” es verdadero para unos y falso para otros. Tuve ocasión de verificarlo en un vuelo, hace algunos años. Una señora vestida de negro, que iba sentada a mi lado, metió la mano en la bandeja de comida que me había servido la azafata del vuelo y, sin permiso, me puso en ella el jamón de su bandeja y, a cambio, retiró la mantequilla que había en la mía. Yo, por caballerosidad, no dije nada, pero me puse a rumiar sobre el acontecimiento.

Así, pues, los españoles toparon en México con un problema de gran envergadura: debían expresar en las palabras del otro (incluso echando mano de los conceptos del otro) realidades culturales muy diferentes. Esta dificultad provocó, a la larga, un gran mestizaje, porque lo castellano se enriqueció con los modos aztecas, mientras que lo mexica ganó con las aportaciones de los castellanos. No se piense que este problema se presentó en Nueva España como primicia histórica. En otras épocas ocurrió lo mismo, al confrontarse culturas diferentes. Recuérdese, sin ánimo de entrar en debate alguno, que las lenguas aglutinantes (y ya no digamos las lenguas que usaron sólo glifos, como los egipcios) no pudieron dar el salto del mito a la metafísica, en la espera de una lengua indoeuropea capaz de conjugar el verbo *ser* y de admitir el participio presente de ese verbo. Esto ocurrió por vez primera, que se sepa, en la lengua griega (*ego eimí*: *yo soy*), que cuenta con el participio presente del verbo *ser* (*to on*, incluso en la forma masculina *ho on*), que no tienen ni el latín ni las lenguas romances de él derivadas, sino sólo como neologismo filosófico introducido tardíamente (*ens* o *ente*, pero no *sente,* como *amante*).

Este fenómeno tan interesante y enriquecedor se detecta en *Nican mopohua*, y más todavía en algunos cancioneros rituales que nos han trasmitido los evangelizadores de la segunda mitad del XVI, como la *Psalmodia christiana* de Sahagún, redactada en lengua mexicana.

***

Dejemos, sin embargo, los tiempos de la "evangelización fundante" y pasemos a la época en que el pensamiento novohispano comenzó su despegue.

3. Los pensadores novohispanos[16]

La lenta maduración del mestizaje dio lugar a la eclosión de una cultura singular en la segunda mitad del siglo XVII. No soy especialista en historia del arte y, por ello, no puedo valorar las aportaciones del barroco mexicano a la historia general del arte, aunque me parecen evidentes. Tampoco soy experto en gramática histórica y, por lo mismo, me declaro incompetente para estudiar la génesis de una lengua castellana mestiza, propia de México, ni sé reconocer las variaciones introducidas en el náhuatl por préstamos lingüísticos y modos sintácticos del castellano. Me limitaré, por ello, al pensamiento, tanto filosófico como teológico, donde me desenvuelvo mejor.

Para reconocer el alcance de ese pensamiento hay que situarse, como dije, en la segunda mitad del siglo XVII y ampliar el horizonte hasta la emancipación mexicana. En este siglo y medio podemos distinguir dos etapas: desde comienzos del reinado de Carlos II, en 1665 hasta la expulsión de los jesuitas, ocurrido en 1767; y desde tal fecha hasta los primeros pasos de la emancipación, en 1810.

a) Primera etapa: hacia la consolidación del novohispanismo

En la primera etapa destacan tres personalidades, aunque no todas del mismo rango: Sor Juana Inés de la Cruz, Don Carlos de Sigüenza y Góngora, Don Juan José Eguiara y Eguren (sin olvidar a su hermano Manuel Joaquín y a otros colegas) y un grupo de jóvenes jesuitas.

Sólo cuarenta y cuatro años vivió Sor Juana Inés, monja jerónima, fallecida en 1695. Fue, sin discusión, uno de los temperamentos poéticos, filosóficos y teológicos más notables

[16] Tengo a la vista mi libro *Teología en América Latina*, II/1. *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia*, *passim.*

que ha alumbrado la Nueva España. Su asombrosa capacidad para la versificación admira a cuantos se acercan a su producción literaria, que abarca los siguientes rubros: prosa, teatro, villancicos, romances, sonetos y poesía amorosa (se han perdido casi todas sus cartas). Versificó en castellano, latín, náhuatl y euskera, en las variantes dialectales caribeñas y en el habla de los negros afincados en la Nueva España.

De los tres autos sacramentales que compuso, el más interesante, para nuestro propósito, es el auto *El divino Narciso*, dedicado a Jesucristo. En la loa de este auto sacramental[17] intervienen *Occidente, América, Celo* y *Religión*. El diálogo entre los cuatro personajes, a quienes se suman músicos y soldados, constituye un estupendo debate sobre lo que ahora denominaríamos los *semina Verbi*, las semillas del Verbo depositadas en América por la divina providencia, que Sor Juan recuerda con el estribillo que entonan los músicos: “¡celebrad al gran Dios de las semillas!”.

El divino Narciso es un gran drama sobre los métodos de evangelización pacífica, uno de los objetivos que Bartolomé de las Casas persiguió toda su vida. Por una parte *Occidente* (vestido de indio galán) y *América* (ataviada de india bizarra) dialogan sobre las tradiciones religiosas americanas y sobre las riquezas del Nuevo Orbe; y por otra platican *Celo* (capitán general armado, con escolta de soldados españoles) y *Religión* (vestida de dama española). Las alabanzas de la autora a la historia americana, al poder del nuevo mundo y a la riqueza de las Indias, demuestran, bien a las claras, un hondo sentido nacionalista por parte de los criollos novohispanos. En el diálogo a cuatro voces se advierte, así mismo, una seria condena de la evangelización violenta y una gran simpatía por *Occidente*, que resiste ante el avasallamiento de *Celo* y de *Religión*: «¡Ríndete, altivo Occidente!». *Occidente* responde: «Ya es preciso que me rinda / tu valor, no tu razón». Sólo la razón es apta para convencer. La violencia avasalla y violenta, pero no convence; somete externamente y coacciona, pero no puede aherrojar la libertad interior.

Las discusiones filosóficas y teológicas del momento no sólo aparecen en los autos sacramentales, sino en otros lugares, principalmente en los *Romances* de Sor Juana. En ellos se muestra muy bien informada acerca de la polémica sobre el “quietismo”, conoce los debates sobre la “intención del sujeto” y su influjo en la moralidad de las acciones, y tiene noticia acerca del “escepticismo” filosófico, que ya asomaba en Europa principalmente en ambientes empiristas, más o menos extremos.

[17] La loa es un prólogo rimado, en que se plantea el asunto, que después se desarrolla en el auto.

Don Carlos de Sigüenza y Góngora, fallecido en el 1700, fue amigo de Sor Juana y su colega intelectual. Los dos representan la madurez de la Nueva España. Como ha escrito Ernesto de la Torre Villar, "ni antes de ellos, ni tampoco después, encontramos mentes tan amplias y vigorosas".[18] Fue también prolífico en obras literarias, de fuerte impronta conceptista, la mayoría perdidas, y autor fecundo en ciencias filosóficas, astronómicas, astrológicas, matemáticas, arqueológicas, históricas y poeta notable. La influencia de Descartes es evidente en Sigüenza, que incluso imitó al francés en el itinerario intelectual, pues de la filosofía pasó a las matemáticas, como camino científico verdadero y moderno (no así Sor Juana, partidaria de Tomás de Aquino y más fina en metafísica que su amigo Sigüenza).

Una aportación notable, para nuestro propósito, es la polémica de Sigüenza sobre el cometa Halley, avistado en México el 15 de noviembre de 1680. Como se sabe, la repercusión en Europa de la aparición de ese cometa fue enorme, pues dio pie a una importantísima discusión filosófico-teológica[19]. Sigüenza entró en liza contra un caballero flamenco afincado en Yucatán, de nombre Martín de la Torre, aunque volcó principalmente su capacidad polémica y dialéctica contra el sabio jesuita Eusebio Francisco Kino, austriaco que de paso hacia las misiones de Sinaloa, había escrito un opúsculo sobre ese astro. La obra de Sigüenza, titulada *Manifiesto filosófico contra los cometas, despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*, redactada en 1681, se publicó hasta 1690. En ella desmitifica a los cometas, contra la tesis de Kino, entonces muy generalizada, que consideraba su aparición como premonitoria de castigos divinos. Al mismo tiempo, Sigüenza hace alardes de conocimientos astronómicos y de geometría esférica y aprovechaba para recordar la capacidad de los americanos para las matemáticas: «Por el contexto de mi escrito se podrá prácticamente reconocer haber también matemáticos fuera de Alemania [contra Kino], aunque metidos entre los carrizales y espadañas de la mexicana laguna».

Juan José Eguiara y Eguren, fallecido en 1763, fue una de las personalidades novohispanas más influyentes de la primera mitad del siglo XVIII. Su obra más conocida, aunque incompleta, es *Bibliotheca Mexicana*, un diccionario alfabético de autoridades novohispanas, que abarca, en la parte publicada, sólo las tres primeras letras del abecedario. Fue escrita

[18] De la Torre Villar, *Lecturas históricas mexicanas*, p. 581.

[19] El hugonote francés Pierre Bayle, instalado definitivamente en Rotterdam, aprovechó la ocasión para formular las tesis más características del deísmo europeo, es decir: que el ateísmo es compatible con una vida moral recta; y que, por lo mismo, moral y religión están separadas, de modo que la religión se refiere a Dios, mientras que la moral tiene que ver con el recto comportamiento en el seno de la sociedad; y, finalmente, que Descartes es el analogado principal de toda filosofía moderna.

como respuesta al deán de Alicante, Manuel Martí. El deán Martí afirmaba la incapacidad de los americanos para la vida intelectual. Apoyaba tales afirmaciones denigratorias en el polígrafo español Nicolás Antonio, quien, en su *Bibliotheca Hispana Nova y Vetus* había emitido un notorio juicio despectivo acerca del talento de los americanos para las letras.

La *Bibliotheca Mexicana* tenía, por tanto, motivación reivindicativa. Incubada en cenáculos criollos patrióticos, contribuyó –a medio plazo– al desarrollo de la conciencia nacionalista de los mexicanos. Escrita en un cuidado latín, con notables peculiaridades novohispanas: destacaba el carácter mestizo y propio de la cultura mexicana, surgida del armónico encuentro entre la tradición europea (de matriz cristiana y greco-latina) y la sabiduría y costumbres nahuas. No obstante, su entusiasmo por la cultura autóctona de los valles centrales no era incondicional; igual que Julián Garcés, Pedro de Gante y otros grandes forjadores de hombres, Eguiara consideró que la religión de los indios representaba un obstáculo para integrarse a la cultura occidental. Superada esa barrera por la penetración de la luz evangélica, los naturales de estas tierras podían parangonarse con los del Viejo Mundo en toda suerte de trabajos intelectuales.

Como predicador, Eguiara desarrolló una actividad extraordinaria. Se conservaban veintiocho volúmenes de sermones[20]. Ernesto de la Torre reproduce cinco sermones guadalupanos de Eguiara, de los doce conocidos con este tema. Los reproducidos fueron pronunciados entre 1732 y 1757. En todos ellos se repiten las siguientes ideas: la especial protección de María sobre México, desde el comienzo mismo de la conquista, antes incluso de su aparición en 1531; la admirable conservación del ayate guadalupano; los detalles de la aparición (las rosas, las visitas de Juan Diego a Zumárraga, etc.); unas palabras respetuosas para el monarca Fernando VI; y referencias al papa Benedicto XIV.

Las *Selectæ Dissertationes Mexicanæ* de Eguiara constituyen una obra teológica de grandes pretensiones. En 1746 publicó el primer volumen, el único que se imprimió; los otros dos fueron enviados a España y quedaron inéditos. No obstante, se conservan quince cuadernillos manuscritos en la Biblioteca Nacional de México, que contienen casi toda la obra.

Para nuestro propósito interesa mucho la solemne dedicatoria a la «Regia y Pontificia [Universidad] Mexicana, gloria eximia de la América Septentrional, insigne entre las más

[20] En la Biblioteca Nacional de México se hallan ahora sólo catorce volúmenes de sermones manuscritos, cada uno de los cuales contiene un número que oscila entre doce y quince, que en total suman unos doscientos. Aparte se guarda en la misma Biblioteca Nacional de México otra serie de ocho volúmenes manuscritos, de pláticas y sermones varios, que contienen un número mayor de piezas que los anteriores, en torno a veinte o más en cada códice.

célebres de todo el orbe», que por su estilo laudatorio denota abierto afán confrontativo frente a las universidades europeas. Esto queda más patente todavía cuando, después de haber ofrecido una lista amplísima de intelectuales mexicanos en todas las disciplinas, reproduce unas estrofas del poeta español Bernardo de Balbuena: «Aquí [en México] hallará más hombres eminentes, / En toda Ciencia y en todas Facultades, / Que arenas lleva el Gange y sus corrientes». Siguen unos versos de Balbuena sobre las Universidades de Salamanca, Alcalá, Lovaina, Atenas [sic], para terminar: «Que quanto llega a ser inteligible, / Quanto un entendimiento humano encierra, / Y con su luz se puede hacer visible, / Los gallardos ingenios de esta Tierra [México] / Lo alcanzan, subtilizan, y perciben / En dulce paz, o en amigable guerra».

***

El historiador Bernabé Navarro, que dedicó mucho esfuerzo al estudio de la filosofía moderna en México, destacó con razón la aportación de una generación de jóvenes jesuitas, entre los cuales se cuentan Diego José Abad, Francisco Clavijero, Francisco Javier Alegre, Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri[21]. Posteriormente, Mauricio Beuchot y otros investigadores mexicanos han continuado la obra de Bernabé Navarro, explorando sendas desconocidas de la filosofía novohispana[22]. Estos jesuitas tuvieron que expulsarse, por orden de Carlos III, en 1767.

Son muy característicos del pensamiento novohispano los opúsculos filosóficos y teológicos de esa generación jesuita, tanto los escritos en México cuando eran todavía muy jóvenes, como los redactados ya en su madurez, durante el exilio italiano[23]. Tales obras revelan un intento de dialogar con la nueva ciencia ilustrada, sustituyendo las tesis filosóficas aristotélicas y escolásticas, por las nuevas formas filosóficas cartesianas, atomistas y empiristas, o, al menos, intentado hacer compatibles la antigua vía con la nueva. Hubo entre ellos una especie de secretismo, para evitar que los superiores de la Compañía se percatasen de sus propósitos, que ha quedado reflejado en la correspondencia, sobre todo en las cinco cartas que Francisco Javier Alegre dirigió a Clavijero entre 1764 y 1767, contestando a otras tantas de éste. Sin embargo, no brillaron en filosofía tanto como en su defensa de lo específico mexicano, pues, como ha dicho Bernabé Navarro, con una pizca de ironía, en filosofía se limitaron a "investir lo antiguo de lo moderno", es decir, su vuelo metafísico fue corto. Por el contrario, en teología, ya en el exilio, se mostraron consumados controversistas, como veremos a continuación.

[21] Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*.

[22] Por ejemplo: Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*.

[23] *Cfr.* amplia noticia en mi *Teología en América Latina*, vol. II/1.

b) Segunda etapa: diálogo con la Ilustración y con el tardojansenismo

Las aportaciones de los expulsos mexicanos a la antropología, arqueología y teología fueron notables. Brillaron, además, como controversistas en polémica con el tardojansenismo italiano.

Cabe citar unas extensas *Instituciones teológicas*, casi siempre en lengua latina (a veces también en italiano), de Francisco Javier Alegre, o cinco volúmenes de opúsculos teológicos, que denominó *Operette*, de Manuel Mariano Iturriaga. Andrés de Guevara y Basoazábal preparó cuatro tomos de unas *Instituciones filosóficas*, escritas para la juventud mexicana; y Pedro José Márquez, filósofo dedicado a la estética, estudió la arquitectura mexicana, con fuertes acentos patrióticos y nostálgicos, desde su exilio italiano. Se advierte, también, que la mayoría recuperaron las tesis metafísicas tomistas, con la excepción de Guevara, que se decantó definitivamente por el cartesianismo, con gran desafecto hacia los escolásticos y sin ninguna referencia a Francisco Suárez, el gran maestro jesuita.

La obra más célebre de esta generación es la *Historia antigua de México,* compuesta en Bolonia por Francisco Clavijero. Clavijero escribió su obra en castellano pero decidió editarla en italiano. Enseguida fue traducida al francés, alemán e inglés. La versión española no apareció hasta 1945, en México, con un prólogo del historiador Mariano Cuevas.

Fue publicada en 1780, después de muchos años entregados a la investigación histórica. Durante su estancia en el Colegio de San Gregorio de México, centro destinado a la educación de indígenas, Clavijero había estudiado los códices y papeles históricos que Carlos de Sigüenza había legado a los jesuitas. Expulsado de México con los demás jesuitas en 1767, dedicó su tiempo a reunir el material sobre la Nueva España que estaba disperso por Italia en los archivos nacionales y en colecciones privadas, con el deseo de «evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad a que me hallo, para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América». En efecto, uno de los motivos que le animaron a dejar por escrito la verdad de la historia de México fue la aparición de las *Investigaciones filosóficas sobre los americanos,* de Cornelio de Paw, que Clavijero rebatió abiertamente porque ofrecía una exposición muy deformada de la realidad americana y de la tarea misionera de los religiosos en estas tierras.

Por ser su principal objetivo poner de manifiesto “la verdad americana”, puso gran diligencia en investigar y narrar “las antigüedades mexicanas”, empezando por la lengua. Al seleccionar las fuentes, su preferencia fue la veracidad de la información, es decir, que los datos fueran fidedignos. No inventó lo que no sabía: se limitó a dejar

> los hechos en aquel grado de certeza o verosimilitud en que los encuentro: en donde no puedo acertar con algún suceso por razón de la discordancia de los autores, como en la muerte del rey Moctezuma, expongo sinceramente los diversos pareceres, pero sin omitir las conjeturas que dicta la recta razón. En suma, he tenido siempre presentes aquellas dos santas leyes de la historia: no atreverse a decir mentira, ni temer decir la verdad, y creo que no las he quebrantado.

Recogió las diversas fuentes, señalando las más fiables; anotó qué había tenido en cuenta de unas y de otras; señaló cuáles aportaban datos verdaderos y cuáles datos falsos, para tener en cuenta los primeros y refutar los segundos. Elaboró su narración para que el lector alcanzase una idea exacta, objetiva y real de la historia mexicana. No buscó hacer una obra grandiosa, que abarcase toda la Nueva España. Delimitó su estudio al pueblo mexicano y a aquellos pueblos cuyos acontecimientos tuvieron conexión con los mexicanos (como el reino de Colhuacán y la república de Tlaxcala).

***

En esos mismos años (es decir, durante la segunda mitad del siglo XVIII) se producía en México un fenómeno nuevo. Unos pensadores eclécticos pugnaban contra el dogmatismo de las escuelas filosóficas y teológicas. Por ello, algunos historiadores los han tildado de “pensadores escépticos”, pero nada más lejos de la realidad. Su pretensión era, por el contrario, alcanzar la verdad por encima de todo, al margen de la polémica de escuelas.

En ese grupo se integró a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, miembro del Oratorio mexicano, autor de *Elementos de filosofía moderna* (originalmente en latín), en que desliza elogios por la nueva filosofía (como siempre, Descartes, Gassendi y los físicos Galileo y Newton), y ofrece comentarios moralizadores sobre el comer, el vestir, el fajar a los niños y muchos otros ámbitos; también José Ignacio Fernández del Rincón, en quien se advierten influencias de los empiristas ingleses, sobre todo de John Locke y de su teoría acerca de las percepciones, y así mismo del ontologismo de Malebranche; así mismo José Pérez de Calama, aunque español de origen, pero formado en México, de donde pasó a Ecuador, también clama contra el *ergotismo* (el escolasticismo silogístico o

del *ergo*), si bien declarándose discípulo de San Agustín y de Santo Tomás; y finalmente Miguel Hidalgo y Costilla, que en su primera etapa, antes de tomar la bandera del independentismo, se aplicó a las ciencias sagradas, con un buen ensayo teológico, en la misma línea que Pérez Calama, que era su protector, etc.

4. Conclusiones generales

1ª) He repasado someramente los casi trescientos años de la Nueva España, ciñéndome a algunos hitos y personajes que ilustran la lenta formación del pensamiento novohispano. Desde la inculturación se transitó poco a poco hacia el mestizaje cultural. Todo comenzó con la "evangelización fundante", es decir, con la traducción a categorías nahuas de algunos artículos de la fe cristiana. La implantación de la imprenta, la constitución del Colegio de Tlatelolco y la creación de la Universidad de México, con estatutos análogos a las dos Universidades mayores de la metrópoli (Salamanca y Alcalá), contribuyeron a acelerar el proceso, que ya estaba consolidado, al menos en los círculos más influyentes, a mediados del siglo siguiente.

La referida inculturación pasó por dos momentos: primero, los problemas de la traducción literal, buscando las palabras más adecuadas para cada sintagma; después se caminó a una segunda etapa cuando se, intento que las nuevas palabras o giros lingüísticos, no sólo ofrecieran el mismo significado, sino que acertasen también a expresar el sentido. De este modo se entró en la cuestión, siempre compleja, del círculo hermenéutico. La inmersión en este círculo (que implicaba reflexión sobre los contextos culturales en que el signo significa) suponía ya la fase del mestizaje.

2ª) Considerado el desarrollo histórico anterior, la plenitud del pensamiento novohispano se alcanzó ya tempranamente en la segunda mitad del siglo XVII y terminó su ciclo con las luchas por la independencia.

¿Cómo, pues, un desarrollo tan rápido? La maduración del novohispanismo se vio favorecida por la inflexión de la coyuntura mundial. El mundo europeo comenzó a salir de una profunda crisis social y económica, superadas las guerras de religión. La Revolución Gloriosa de Inglaterra estableció un nuevo orden político en el Reino Unido. El Atlántico se transformó en una "membrana semipermeable"[24], con corriente osmótica en ambos sentidos, según la presión cultural. El Océano, que había sido una frontera infranqueable, ahora tenía dos orillas que dialogaban.

[24] Tomo prestada esta expresión de Jaume Vicens Vives, que la aplicó a los Pirineos, para señalar el paso de migraciones de una parte a la otra, según las distintas coyunturas de los siglos XVI al XIX.

En tal contexto surgieron, en esta parte, dos figuras señeras que se adelantaron a su época y marcaron el itinerario: Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora; y, poco después, Juan José Eguiara y Eguren y un selecto grupo de jóvenes jesuitas mexicanos se interesaron por las antigüedades mexicanas y polemizaron con Europa, reivindicando la capacidad intelectual y científica de los americanos. Varios de ellos manejaron con soltura la lengua nahua y elaboraron preciosas piezas literarias en castellano y en un cultivado latín barroco. Algunos, sobre todo jóvenes jesuitas, mostraron cierta familiaridad con las nuevas filosofías europeas, que, no obstante, asimilaron sólo superficialmente, manteniéndose firmes en la formación escolástica que habían recibido. En todo caso, fueron bastante eclécticos.

3ª) El pensamiento novohispano tuvo una inesperada eclosión en Italia, donde los expulsos mexicanos polemizaron exitosamente con el tardojansenismo italiano. No obstante, tal producción científica, aunque es muy importante, ha pasado relativamente inadvertida. Nostálgicos en su exilio, cultivaron también un vigoroso espíritu nacionalista. La *Historia antigua de México,* de Francisco Clavijero, fue el fruto más acabado de esa nostalgia patriótica.

4º) Finalmente, la última generación novohispana abrió un diálogo franco con la Ilustración, mostrando indiscutibles inclinaciones regalistas, quizá a rebufo de la reforma impulsada por Carlos III. En polémica con los autores jesuitas, proscritos por la monarquía borbónica, procuraron rehabilitar las síntesis de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, sumándose de este modo, pero con otras motivaciones, a la reforma eclesiástica auspiciada por la Santa Sede.

***

Llagados a este punto, salta a la vista una importante cuestión. Puesto que en la historia no hay soluciones de continuidad, ¿hubo alguna relación entre el novohispanismo y la emancipación mexicana? La pregunta, aunque formulada muchas veces, no ha sido suficientemente tratada por la historiografía.

Escapa a mi propósito analizar ahora de qué manera la última generación novohispana preparó la insurrección. No hay duda de que contribuyó a ella, al avivar el resentimiento criollo (y también mestizo), herido por la "reconquista de América", promovida por José de Gálvez, secretario de Indias, en la segunda parte del reinado de Carlos III. Pero, ¿sólo por esa vía?

Una de las personalidades que más influyó en la configuración del México republicano fue fray José Servando Teresa de Mier. Conviene recordar que Mier se formó en ese ambiente novohispano dialogante con la Ilustración, antes descrito. Esto se advierte en su sermón guadalupano de 1794, que le valió la pérdida de licencias para predicar[25]; un sermón extraño y extemporáneo, pero ciertamente patriótico, enamorado de las tradiciones indígenas precolombinas y, al mismo tiempo, crítico con las tradiciones culturales al uso. A partir de este choque con las autoridades eclesiásticas mexicanas, la evolución de fray Servando, desde el novohispanismo hacia posiciones regalistas y tardojansenistas, fue acelerándose. Este proceso se puede seguir leyendo en sus cartas desde Londres, durante su exilio (ya secularizado), sus importantes intervenciones en los Congresos Constituyentes Mexicanos y, sobre todo, en su *Discurso sobre la encíclica del Papa León XII,* de 1825. Allí se le verá manejando con soltura todo el arsenal tardojansenista (los concilios visigóticos, las sesiones cuarta y quinta del Concilio de Constanza, los cuatro artículos galicanos, las propuestas de secularización de las diócesis, la pretensión de limitar el clero regular y otros tópicos jansenistas), con pinceladas de guadalupanismo y de amor a las antigüedades mexicanas, bien adobadas con críticas al gobierno central de la Iglesia y una continua apelación a las doctrinas suaristas sobre el origen del poder y la soberanía del pueblo. Mier parece ser, por ello, el eslabón preferido por la historiografía entre la Ilustración novohispana y la emancipación mexicana.

Aquí dejo, estimados colegas, una cuestión para que piensen y alguno más osado abra una línea de investigación: ¿acaso no estaremos, señores, en presencia de un *liberalismo a la americana*, que pudo haber sido y que fue barrido en la siguiente generación por un liberalismo a la francesa, extraño por completo a la matriz americana?[26] El primero habría comulgado con el ser de la Nueva España; el segundo, no la entendió –o así me lo parece– y provocó un choque terrible con la tradición y con el novohispanismo, del que pocos espíritus se salvaron entonces.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México, 1995.

__________, *Tratado de hermenéutica analógica*, Itaca, México, 1997.

[25] Publicado en De la Torre Villar (ed.), *Testimonios históricos guadalupanos*.

[26] *Cfr.* Saranyana, *Política y religión en la insurgencia americana. Conclusiones, en Política y religión en la Independencia de la América hispana*, cap. XI.

De la Torre Villar, Ernesto. *Lecturas históricas mexicanas*, I, UNAM, México, 1994.

De la Torre Villar, Ernesto y Navarro de Anda, Ramiro (eds.), *Testimonios históricos guadalupanos,* FCE, México, 2007.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España* (con el texto de los "Coloquios de los Doce" de Bernardino de Sahagún), FCE, México, 1993.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, nueva edición actualizada bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras, Ariel Referencia, Barcelona, 1994, 4 vols.

Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.

__________, ¿Qué es la Hermenéutica?, Herder, Barcelona, 2008.

León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua",* FCE, México, 2001.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI* al *XVIII*, FCE, México, 1999.

Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), Alejos Grau, Carmen (coord.), *Teología en América Latina*, I. *De los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 1999.

__________, *Teología en América Latina, II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2005.

__________, *Teología en América Latina*, II/2. II/2. *De las guerras de la independencia hasta finales del siglo XIX (18120-1899)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2008.

Saranyana, Josep-Ignasi, *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid 2009.

Saranyana, Josep-Ignasi, Amores Carredano, Juan Bosco (eds.), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, BAC, Madrid 2011.

Zaballa Beascoechea, Ana de, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los* Coloquios, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

www.unav.es/thistorica/curriculum/saranyana/default.html

México, 8.11.12

SIGLO
XVI

SAN BARTOLOMÉ APÓSTOL, NUESTRO SEÑOR EL DESOLLADO. LA PERVIVENCIA DE UN CULTO PREHISPÁNICO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Isaí Ivanhoe Argott Flores
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
Knightsoul-ii@hotmail.com

Según una escuela de mitólogos que floreció, sobre todo en Alemania, cuyo fundador es Hermann Usener (1834-1905), el culto a los santos es una especie de "revancha"[1] por parte del politeísmo de las religiones paganas en los pueblos conquistados, que la Iglesia nunca logró extirpar del todo, contra el monoteísmo cristiano.

A pesar de ser esencialmente monoteísta, como el judaísmo del que deriva, el cristianismo mantuvo un politeísmo que en todos los pueblos dominados era la base de su sentimiento religioso, además, es la única de las tres religiones monoteístas, que lo permite. Aunque no abiertamente, los santos habrían sustituido a los dioses y héroes que se buscaba erradicar del paganismo. Georg Wobbermin, representante de la escuela de Usner, asegura: "Los santos son los héroes de la antigüedad"[2]

Esta teoría no es tan moderna como pudiera pensarse, ya desde el siglo XVI, mucho antes que cobrara auge en Alemania, fue formulada principalmente, por los humanistas franceses, quienes no sólo formularon la teoría, sino que la explicaron claramente y la ilustraron con numerosos ejemplos, puede citarse, por ejemplo, el capítulo XXXVIII de la *Apologie pour Hérodote*, en el que se habla acerca de la conformidad entre los Santos de los papícolas y los dioses de los paganos, escribe:

> Y que, por tanto, como los paganos destinaron a Apolo y Esculapio la profesión de dioses de la medicina y la cirugía, ellos no lo destinan a san Cosme y san Damian. Y san Eloy, el santo de los herreros, cuando forja los hierros ¿no hace las veces del dios Vulcano? ¿A san Jorge no le dan los títulos antes dados a Marte? san Nicolás ¿no recibe los mismos honores que el dios Neptuno de los paganos? san Pedro, que ejerce de portero, ¿no representa al dios Jano? […] Y Palas, en calidad

[1] Reaú Louis, Iconografía del arte cristiano, introducción general, p. 365.
[2] (*Die Heiligen sind die Heroen der Antike*). Wobbermin, Georg, *Religionsgeschichtliche Studien*, Berlin, 1895.

> de diosa de la ciencia, ¿no está representada por santa Catalina? […] ¿Acaso no se ve en muchos sitios a santa Catalina pintada con una rueda, como se solía pintar a la Fortuna?[3]

Fue, por lo tanto, a partir del siglo XVI que, con los avances en el Humanismo y el Renacimiento, se reformó el culto en contra de los santos, naciendo la teoría de que éstos suceden a los dioses antiguos [4].

En una lectura ingenua puede llegarse a conclusiones descabelladas y muy alejadas de la realidad, sin embargo, es un hecho comprobable que el cristianismo desde su origen en la Roma Imperial, ha llevado a cabo un proceso de inculturación, no imponiéndose al pueblo dominado, sino adoptando elementos esenciales de ésta para poder amalgamarla a la propia.

Por inculturación, en el cristianismo, se designa al proceso activo a partir del interior mismo de la cultura que recibe la revelación a través de la evangelización, que la comprende y traduce según su propio modo de ser, de actuar y comunicarse, en el que la fe germina de acuerdo con los términos e índole particular del pueblo que la recibe, el mensaje cristiano es, por tanto, asimilado por su receptor de modo que sus elementos se expresen a través de los propios, para llegar a constituirse en el principio de inspiración y norma moral que dé fuerza, unificación e identidad recreando a la cultura misma.

El impacto más importante de la conquista española se produjo en el ámbito religioso, los evangelizadores se entregaron en cuerpo y alma a la tarea de sustituir el sistema de creencias y recibiran un total apoyo de la Corona. La evangelización fue una de las motivaciones más importantes de la empresa colonizadora. Los indígenas demostraron una gran capacidad de adaptación y realizaron un auténtico sincretismo religioso. Cristo, la Virgen María y los santos pasaron a patrocinar lo que antes regían los dioses. Los templos cristianos se ubicaron sobre viejos adoratorios, los indígenas eran obligados

---

[3] *Et qu'ainfi soit, comme les payens s'addresoyent a Apollo & a Esculape comme à dieux saisans profesion de medicine & de chirurgie, les autres ne s'adresent- ils pas à s. Cosme & s. Damian? Et s. Eloy, le sainct des mareschaux, quand il forge les fers ne tientil- pas la place du Dieu Vulcain? A s. George ne donnent- ils- pas les titres qu'on donnoit anciennement à Mars? A s. Nicolas ne font-ils- pas le pareil honneur que les payens saisoyent au dieu Neptune? S. Pierre, entant qu'on le sait portier, ne represente- il- pas le dieu Ianus* […] *Pallas entant qu' ell 'est la deesse des sciences, n' est elle pas representee par saincte Katherine?* […] *¿Voit- on pas aussi en plusieurs lieux saincte Katherine peinte auec une roue, comme on souloit peindere Fortune?* (*Apologie pour Hérodote*, XXXVIII, 6).

[4] Los arqueólogos de principios del siglo XIX y filósofos del Siglo de las Luces retomaron esta misma teoría buscando reconocer en toda la iconografía del arte sacro, los temas paganos de una forma camuflada. Así Dulaure ve en la hemorroísa arrodillada a los pies de Cristo una "vestal culpable" y en la vida de san Dionisio la leyenda de Baco.

a trabajar en los edificios que servían para venerar al nuevo dios y, pronto, las iglesias parecían pequeñas para las congregaciones de indígenas que adoptaban el cristianismo.

Muchas creencias prehispánicas se fundieron con la nueva religión para dar lugar a una forma particular de catolicismo que se forjó pese a todas las persecuciones e intentos de erradicación de las antiguas creencias. Lo que queda actualmente de la cultura indígena es mayoritariamente la mezcla de las antiguas prácticas indias y de la doctrina de los monjes del siglo XVI. Las sobrevivencias religiosas se reflejan en la mezcla de varios santos católicos con antiguos dioses autóctonos; así por ejemplo, el arcángel Miguel recibe el patronazgo que antes pertenecía al dios prehispánico de la lluvia (Chac) o el arcángel Gabriel y los demás santos cristianos pasan a ser en Yucatán los vigilantes de los cuatro puntos cardinales.[5]

Los primeros misioneros se valieron del catecismo dictado en el Concilio provincial de Lima, aprobado el 19 de diciembre de 1568, que si bien no es el más antiguo en América sí fue el primero en entrar en vigor a lo largo de todo el continente y en tomar en cuenta un método de evangelización para los indígenas, además de haber sido en el que se diera a conocer lo estipulado en Trento por Felipe II y permanecer vigente durante tres siglos en toda iglesia de América meridional, Brasil y las misiones de Filipinas; principalmente en su tercer catecismo dedicado a la interpretación o exposición de la doctrina cristiana por medio de sermones, dirigido a párrocos y doctrineros para enseñar a los indígenas las verdades de la fe.

El III *Catecismo limense*, publicado en 1585, expone la necesidad de que el proceso de moralización o configuración de la conciencia cristiana en la sociedad indígena debe partir del conocimiento de sus ritos religiosos para evitar llegar al camino de la imposición violenta, y una predicación en su propia lengua:

> dévense procurar para las doctrinas personas que sepan su lengua, y, para que todos aprendan, es justo animarlos con premios de honras y ventajas […]
> usaran principalmente los examinadores de preguntarles por el catecismo compuesto y aprobado por este sínodo, para que los que han de ser curas le aprendan y entiendan y enseñen por él la lengua de los indios[6]

[5] José Luis Rojas, *Los aztecas. Entre el dios de la lluvia y el de la guerra*, págs. 122-123.
[6] Concilio III de Lima, Const. 2.40 y const. 4.17.

La política de los conquistadores tenía por objetivo principal la destrucción sistemática de la cultura indígena con la finalidad de una transculturación clara en diferentes documentos de la época, así por ejemplo la ley de Carlos I, 1523, dispone:

> que en todas aquellas Provincias hagan derribar y quiten los Idolos, Aras y Adoratorios de la Gentilidad, y sus sacrificios, y prohíban expresamente con graves penas á los Indios idolatrar y comer carne humana, aunque sea de prisioneros muertos en la guerra y hacer otras abominaciones contra nuestra Santa Fe Católica, y toda razón natural, y haciendo lo contrario, los castiguen con mucho rigor.[7]

Los españoles buscaban acelerar la evangelización suplantando los antiguos templos con iglesias cristianas, dedicando el naciente pueblo a un santo titular, patrono de la iglesia y que diera su nombre a todo el poblado, es decir, se empiezan a establecer los patrones de un asentamiento español. Sin embargo, los pueblos indígenas no dejaron del todo sus creencias, incluso argumentando que no había diferencia entre adorar a sus dioses y el culto propuesto por los conquistadores. Dentro de las actas del Concilio[8], se haya el siguiente testimonio: "Que como los Christianos tienen imágenes y las adoran, así se pueden adorar las Huacas, ó Ídolos, ó piedras que ellos tienen. Y que las imágenes son los Ídolos de los Christianos".

José de Acosta refiere[9] que así como Pablo en Atenas encontró un altar para un dios sin nombre[10], del mismo modo, aquellos que predicaban a los indios no hallaban mucha dificultad para persuadirlos, pues ellos tienen, igualmente, un Dios único y verdadero. En otra parte de su tratado refiere: "se ha de advertir una cosa, que es muy digna de ponderar, y es que, como el demonio ha tomado por su soberbia bando y competencia de Dios, lo que nuestro Dios con su sabiduría ordena para su culto y honra y para bien y salud del hombre, procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser el honrado y el hombre más condenado"[11]

Al encontrar estas similitudes junto con el rechazo de los indígenas por la imposición del cristianismo, los conquistadores realizaron la hazaña de catalogar cada una de las tradiciones antiguas con el fin de que, por semejanza, pudieran servir como un mejor método para la evangelización[12]. Así se conservan testimonios de cómo es que, por ejemplo:

---

[7] Leonardo Lisi Francesco, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, pag. 25
[8] *Instrvción contra las ceremonias y ritos que vsan los indios, conforme al tiempo de su infidelidad*, VI, 5.
[9] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, III.
[10] Hechos XVII, 23.
[11] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, XI.
[12] *Ibidem*, XXXI.

> que la Madre del verdadero Dios dada a conocer a los indios por Santo Tomé, tuvo en el cerrillo Tonantzin de Tepeyac desde aquellos tiempos templo y culto en la imagen de Guadalupe. A lo menos era idéntica, y Tonantzin llamaron los indios a la de Guadalupe cuarenta años, según el padre Sahagún, hasta que por los años 1560 los españoles la comenzaron a bautizar con el nombre de Guadalupe [...]. A consecuencia dije que la Virgen Santísima, apareciendo a Juan Diego, le daría su antigua imagen para que la llevase al obispo, conforme a la tradición.[13]

Para la evangelización surgieron otros métodos en los que se adaptaban otras tradiciones de los indígenas, así, por un lado, surgió el teatro evangelizador, que, si bien tenía como propósito imponer la cultura y religión europeas, utilizaba la lengua náhuatl, junto con el empleo de algunas mezclas de simbología azteca y cristiana para comunicar mejor su mensaje. Por otro lado, continuó practicándose un cierto tipo de danza guerrerorreligiosa, proveniente de la cultura chichimeca, que hoy día se conoce como "danza conchera", uno de los pocos rituales prehispánicos vivos, impregnada ahora de elementos cristianos, principalmente dedicada a Quetzalcóatl y a Xipe Totec[14].

Xipe Totec fue uno de los dioses más importantes para los antiguos mexicanos; dios de la guerra y la fertilidad. Adorado en gran parte del territorio mexicano, aunque de origen aún desconocido, según los propios mexicas, procedía de las costas del océano Pacífico, "este dios era honrado de aquellos que vivían a la orilla de la mar, y su origen tuvo en Tzapotlan, pueblo de Xalixco"[15]. Honrado por los tlaxcaltecas, relacionado con el fuego, y los huejocincas, como dios de la caza, con el nombre de *Camaxtli*, conocido en toda Mesoamérica con el nombre de Xipe Totec; considerado también como numen de los *yopitzinca*, comunidad étnica enclavada en la sierra de Guerrero.

Mucho se ha discutido sobre el significado etimológico de Xipe Totec. Algunos lo traducen como "Nuestro Señor el Desollado", otros como "El que tiene piel o prepucio", y Orozco y Berra desglosa la etimología como en "calvo o atezado". Se le reconoce también como Anauaquitec o señor de Anáhuatl, es decir "dios extranjero". Boutrine dice que su nombre correcto es Oxipe "dios del desollamiento", síncope de Tloxipeuca o Teteucxipe.

---

[13] Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, I, 28

[14] Prieto Stambaugh, Antonio y Yolanda Muñoz González, *El teatro como vehículo de comunicación*, pag. 115-118

[15] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Vol. I, cap. XVIII.

Fundamentalmente Xipe Totec está relacionado con la primavera y el otoño; simboliza el renacimiento, evoca el reverdecer de los árboles, el reinicio de un nuevo ciclo de fertilidad. El desollamiento significa el despojarse de lo viejo y renovarse a la manera en que lo hace la tierra que "cambia de piel" para adquirir follaje y verdores nuevos. Por tal razón los sacrificios de desollamiento, aun cuando parecen cruentos, encierran en sí emociones y propósitos óptimos.

Dios principal de dos importantes festividades, por un lado la denominada *Tlacaxipehualiztli*, "desollamiento de hombres", que celebra la llegada de la primavera entre febrero y marzo. Dicha celebración consistía en, una vez que se despojaba a las víctimas, prisioneros de guerra, de su piel, se procedía a un juego guerrero en que uno de los bandos viste las pieles de los recién desollados y combatían contra un grupo de valientes a los que debían vencer como lo hace la primavera con el invierno. Concluida la batalla andaban por todo el pueblo, entrando en las casas y demandando limosnas en el nombre de Xipe Totec. En cada vivienda les dan como asiento haces de *tzapote*, les ponían en el cuello unos sartales de maíz y flores, y les ofrecían pulque. Por otro lado, la festividad denominada *Ochpaniztli*,"del barrido", que de acuerdo con el viejo calendario, a falta de años bisiestos, tenía un desplazamiento y algunas veces se celebraba en marzo o abril, pero la mayoría de las veces se realizaba a mediados de agosto, finalizando en septiembre; al principio de la cosecha y final de las lluvias. Simbolizaba la renovación de la tierra y se celebraba el nacimiento del dios del maíz.

De acuerdo con lo dicho por fray Diego Durán, el *Ochpaniztli* era una celebración en la que se conmemoraba fundamentalmente a Xochiquetzal, diosa de las flores. En esta celebración se llevaba a cabo, luego de varios días de ayuno, una cacería en la que se ofrecen las presas al dios, concluyendo con la captura de una doncella[16], que era decapitada y desollada, posteriormente, un sacerdote se cubría con la piel de la joven e iniciaba un ritual simbólico que consistía en tejer frente a la entrada del templo, finalizando con la distribución del grano del maíz. Los desollamientos realizados en su culto, evocaban el cambio de las estaciones, la caída de las hojas y los nuevos retoños.

A este dios se le atribuye el don malévolo de propiciar ciertas enfermedades como son la viruela, apostemas, sarna, conjuntivitis y otros males en los ojos. Quienes padececían de estas dolencias hacían el voto de vestirse con la parafernalia de Xipe Totec en la fiesta *Tlacaxipealiztli* con el fin de ganar sus favores y curarse de tales males. También

[16] Según fray Bernardino de Sahagún la doncella era vestida como Toci. Fray Diego de Duran dice que es Chicomecóatl.

se le asocia con el tiempo de las lluvias y tormentas, especialmente con el cambio de estaciones. Es protector de los lapidarios y de los plateros, así como severo castigador de quienes hurtan plata o alhajas.

En ambas festividades se reconocía, a Xipe Totec, como dios del maíz, en su simbolismo de renovación, sustento y fertilidad, así como dios de las victorias guerreras y cacería, cualidades que lo dotaban de una gran importancia en el panteón prehispánico, por lo que es posible identificar algunos de sus rasgos dentro de la devoción de uno de los santos que ha tenido un gran reconocimiento y extensión de culto, igual al del dios nativo, en nuestro país durante y después de la conquista española permeando hasta nuestros días.

San Bartolomé apóstol, cuyo nombre es un patronímico, hijo de Tolomaï o Tolomeo[17], testigo de la vida y resurrección de Cristo[18]. Identificado en el Evangelio como Natanael[19], a quien Jesús reconoce como el israelita ideal[20], que probablemente era su nombre real.

Respecto a su actividad evangelizadora, la mayoría de los testimonios apuntan a que partió hacia la India[21] y llegó a Armenia, lugar de su muerte. Eusebio de Cesarea[22] cuenta que san Panteno había encontrado en la India a algunos cristianos a los que en otro tiempo Bartolomé había predicado y dejado una copia del evangelio de Mateo en hebreo. San Jerónimo añade a la historia[23] que Panteno fue enviado a la India, por el obispo de Alejandría, justamente por petición de los legados autóctonos, recuperando dicho evangelio.

Existe una basta leyenda acerca de sus obras de evangelización y expulsión de demonios, entre los que se catalogan Ataroth, Berith, Baldach y al mismo Satanás, recogida por Santiago de Vorágine en su *Legenda Aurea*, lo que le valió ser parte del ejército celestial.

---

17 Hebreo *Bar* (*hijo*) *y TolomaÏ* o *Tolomeo*. Santiago de la Vorágine, en su *Legenda aurea*, da una explicación, partiendo de un desglose etimológico, con carácter teológico pues dice: "palabra compuesta de *bar* (hijo), *tholos* (altura) y *moys* (agua) y significa dos cosas: *hijo que mantiene suspendidas las aguas en la altura y también hijo que se sostiene a sí mismo"*.

18 *Mateo* X, 3; *Marcos* III, 18; *Lucas* VI, 14; *Hechos* I, 13; *Evangelio árabe sobre la infancia de Jesús* XXX, 2 y el *Evangelio de Bartolomé.*

19 Juan I, 45 y XXI, 2

20 *Ibidem* I, 46-51

21 *Cfr.* Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, II, 24

22 Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, X

23 Hyeronimus, *De viris illustribus*, libro I, cap. XXXVI

Según la tradición, luego de que el santo convirtiera y bautizara al rey Polimio, rey de Armenia, junto con su familia, éste renunció al trono dejándolo a su hermano, quien al comenzar su reinado, se reunió en asamblea con los sacerdotes paganos, resolviendo condenar a Bartolomé por profanar sus templos, destruir sus ídolos y pervertir a sus vasallos, siendo capturado y muerto desollado (*vivus a barbaris decoriatus est*)[24]. Respecto a la forma en que muriera existen varias versiones; san Doroteo[25] cuenta que el santo fue crucificado cabeza abajo. Se dice también que fue decapitado, ahogado y otros cuentan que fue muerto a palos o incluso que sufrió todas las formas de martirio para aumentar su sufrimiento, sin embargo, la tradición hagiográfica ha preferido hacer de este santo un Marcías cristiano.

Los griegos, coptos, sirios y la iglesia visigótica lo celebraban el 11 de junio. Los coptos el 29 de agosto y 15 de noviembre, por su parte, los armenios el 8 de diciembre, mientras que los latinos y españoles el día 24 de agosto, fecha de la traslación de sus restos a la iglesia romana, en Benevento, hacia el 809 d.C., lugar en el que se conservan hasta nuestros días.

A San Bartolomé se le invoca para que nos proteja contra las tormentas, pero, además, es patrón de varios oficios, entre ellos los de carnicero, fabricante de libros, guantes, pieles y zapatos, pues todos ellos se relacionan con la piel de los animales, piel que a él le quitaron cuando lo desollaron vivo. En algunos sitios, también es patrón de mercaderes de queso, viñadores, albañiles y otras profesiones, así como invocado para el favor en caso de algunas enfermedades como convulsiones, espasmos, enfermedades mentales y de la piel.

Principalmente la cosmovisión de los pueblos prehispánicos mesoamericanos es de carácter agrícola, y éste es un rasgo que ha permeado hasta nuestros días en varios pueblos, por eso no es de extrañar que durante la evangelización se tomara un numero reducido de santos entre los que se cuentan san Pedro, san Salvador, san Pablo, san Lorenzo, san Agustín, santa Ana, san Juan, san Jerónimo, san Francisco, san Antonio, san Bartolomé, etcétera, cuyas celebraciones son entre junio y septiembre, fechas importantes por ser el momento de las lluvias y las cosechas más grandes del año.

Así, los dioses que se creían muertos, renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica, los pueblos se distinguen por contar con un nombre que conjunta un epónimo

[24] *Vetus Martyrologium Romanum*, pag 20.
[25] Citado por Santiago de la Vorágine, *Legenda aurea*, pag. 527.

de origen prehispánico y el nombre de su santo patrono, hecho con un trasfondo simbólico que remite al modo en que se fusionó el dios con el santo.

Como se ha podido ver a lo largo de la explicación acerca de estos dos personajes, puede aventurarse una hipótesis acerca de cómo es que, a la par, del proceso histórico, de la conquista y evangelización de Nueva España, se desarrolló otro proceso de inculturación y sincretismo religioso entre estas dos figuras, basta con observar el gran número de poblados, en el área Mesoamericana, que tienen por patrono a san Bartolomé.

Desde la iconografía puede observarse de qué forma los evangelizadores encontraron en estos dos personajes tan semejantes un medio perfecto para la evangelización. Xipe Totec se representa usando como atuendo una piel humana que lleva a manera de capa sostenida al introducir sus manos en los guantes descarnados, aunque en la mayoría de las representaciones la piel de los brazos cae al frente, además de llevar en su escudo el símbolo de la cruz. San Bartolomé, por su parte, es representado tanto cubierto como despojado de su piel, sus atributos, en la mayoría de los casos, son el cuchillo con el que fue desollado, o su propia piel suspendida del brazo, llamada piel de recambio, motivo por el que se volvería de los favoritos entre los artistas españoles de los siglos XVI y XVII, como fue representado, por ejemplo, por Miguel Ángel en *El juicio final*. Este atributo a ambos les dio la característica de sanar algunas enfermedades de la piel, así como de protectores de artesanos que se dedicaran a actividades relacionadas con ésta, lo que nos lleva a repensar su culto.

Para ello, se han tomado como ejemplo la celebración de la festividad en honor a san Bartolomé en la población de San Bartolo de Morelos, Estado de México y en San Bartolomé Xicomulco, Milpa Alta, dos pueblos relacionados por haber estado dentro de las conquistas de Xólotl, el gran conquistador chichimeca.

San Bartolo de Morelos es una población fundada hacia el siglo VII por los otomíes, al norte del actual Estado de México, dedicados, principalmente, a la caza y el cultivo del maíz, en cuya heráldica se haya la imagen de esta sagrada semilla. Durante la conquista, los otomíes, se resistieron a ser sometidos, aunque finalmente se vieron obligados a ceder y hacia 1560 tuvo lugar la fundación de San Bartolomé. Dos años después de concederse las primeras mercedes de tierras, comenzaron a construirse los primeros latifundios y se construyeron grandes haciendas. Ya hacia 1874 se erigió la municipalidad de San Bartolomé de Morelos y luego de pasar a ser parte de Ixtlahuaca, en 1902, sufrió varias calamidades durante la Revolución, comenzando su recuperación hasta 1936.

La festividad más importante es la fiesta patronal en honor de San Bartolo, se lleva a cabo el 24 de agosto, y además de la visita de varias peregrinaciones, los cohetes y grandes banquetes, entre los que no pueden faltar los tamales, es imprescindible la danza de los denominados grupos de "danza azteca", o danza de concheros, acompañada con la reunión de grupos otomíes, que tocan el tambor, violín y la flauta o chirimía en el atrio de la parroquia.

San Bartolomé Xicomulco, el pueblo de contacto entre Xochimilco y Milpa Alta, de origen nahua, es un pueblo dedicado principalmente a la agricultura, y que aún conserva una parte de su población de habla náhuatl. De igual manera su fiesta principal es la del santo patrono, celebrada el 23 y el 24 de agosto. Igual que en el caso anterior, no puede faltar en el festejo la representación de la danza de concheros en el atrio de la iglesia. La celebración del santo inicia desde el día de la *Asunción de María*, el 15 de Agosto, durante la que algunos de sus pobladores hacen ayunos y asisten a misas hasta que llega el día de san Bartolomé, casi coincidiendo con el periodo de celebración del *Ochpaniztli*, del que ya se ha hablado antes.

En ambas festividades, se recuerda al santo como "el gran evangelizador de las Indias", por lo que no resulta extraño que fuera el personaje más efectivo para la conversión de los indígenas. De igual forma, se le venera como un santo "muy milagroso" relacionado, como ya se mencionó, con las enfermedades de la piel, conservando incluso la tradición prehispánica de "ir a dar gracias a la iglesia" si se fue curado por el santo de uno de estos padecimientos.

Como ya se mencionó, un rasgo característico, no sólo en estos dos lugares, sino a lo largo del país, es que en la celebración de san Bartolomé siempre debe haber danzas "aztecas" también llamadas "de apaches" o "de concheros", entre las que debe destacarse la danza de Xipe Totec, misma que era ofrecida como tributo para el dios durante el *Tlacaxipehualiztli*, y que ahora durante la procesión, en la que se lleva a pasear al santo, le es ofrecida al apóstol predicador de las Indias.

Dicen los pobladores de Milpa Alta que "si no se le celebra la tradición con voluntad, el tiempo cambia, llueve mucho y cae mucho granizo que destruye las milpas", siguiendo la tradición española, es también representado con un demonio encadenado a sus pies atribuyéndole un don sobre el control de las tormentas heredándonos la frase "San Bartolomé bendito, pon tu cuchillo de por medio para que no caiga rayo en mi casa ni el granizo arruine nuestras cosechas", lo que nos recuerda el atributo del viejo dios de cambiar el tiempo, por lo que era necesario el desollamiento, para

marcar el final del tiempo de lluvias y poder recoger una nueva cosecha, igual que en el viejo continente marcando la fiesta de san Bartolomé el inicio del otoño y la temporada de la recolección.

Un rasgo que evidencia de una forma más concreta el sincretismo religioso y la fusión de ambas festividades es que, según los pobladores de Milpa Alta, "si no se le celebra a tiempo la fiesta al santo de la montaña salen muchas serpientes hacia el pueblo", por lo que, algunos pobladores "aún hace algunos años cazaban y le quitaban la piel a las serpientes para ofrecerla a san Bartolo", lo que nos recuerda el desollamiento ritual de los pobladores del México prehispánico.

He aquí sólo algunos testimonios de cómo la evangelización no logró su propósito de aculturación de los antiguos mexicanos, sino la unión de dos tradiciones milenarias, en un proceso de inculturación, para resultar en una nueva forma única de culto, evidenciando que los dioses que se creían muertos sólo fueron, si acaso, asimilados o, mejor dicho, fusionados con los santos cristianos traídos de España, pero conservando los rasgos esenciales de su culto, como la alimentación ritual, danzas, fechas de celebración, patronazgos, supersticiones. Por eso, hoy día podemos decir que los días 23 y 24 de agosto en México se celebra al santo del ejército celestial y dios guerrero, patrono y propiciador de las buenas cosechas del maíz, controlador de las lluvias y el cambio de estación, San Bartolomé apóstol- Xipe Totec, nuestro señor el desollado.

Bibliografía

Fuentes:

Absens, *Vetus Martyrologium romanum*, *Migne Patrologia Latina*.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008.

Caesarensis Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, *Migne Patrologia Graeca*.

Estiene, Henri, *Apologie pour Herodote. Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes*, Stanford University Libraries, 1735.

Hieronymus, *De viris illustribus, Liber ad Dextrum*, *Migne Patrologia Latina*.

Mier, Fray Servando Teresa de, *Memorias*, América, Madrid, 1917.

Mogrivejo, Santo Toribio, *Catecismo del tercer concilio de limense*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima 2005.

Rops, Daniel, *Evangelios apócrifos*, Porrúa, México, 2011.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1999.

Sozomenos Hermias, *Ecclesiastica Historia*, *Migne Patrologia Graeca*.

Tercer Catecismo del III Concilio Provincial de Lima, Impreso con licencia de la Real Audiencia en la ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo, primero impreso en estos reinos del Perú, Año de MDLXXXV.

Vorágine, Santiago de, *La leyenda dorada*, fray José Manuel Macías (trad.), Alianza, Madrid, 1982.

General:

Fernández, Adela, *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón náhuatl*, Panorama, México, 1985.

Garibay K., Ángel María, *Épica náhuatl*, UNAM, México, 1964.

Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Istmo, Madrid, 1990.

León Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos*, FCE, México, 1961.

Lisi Francesco, Leonardo, *El Tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.

Prieto Stambaugh, Antonio y Muñoz González, Yolanda, *El teatro como vehículo de comunicación*, Trillas, México, 1992.

Reaú, Louis, *Iconografia del arte cristiano. Iconografía de los santos de la A a la F*, Serbal, Barcelona, 2000.

Rodríguez, Luis Miguel Ángel, *El noreste novohispano en la época colonial*, Porrúa, México, 1993.

Rojas, José Luis, *Los aztecas. Entre el dios de la lluvia y el de la guerra*, Biblioteca Iberoamericana, Madrid 1988.

Revistas:

Graulic, Michel, "*Ochpaniztli*. La fiesta de las siembras de los antiguos mexicanos", *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 91, 2008.

Losada, Teresa, "La vigencia de la tradición cultural mesoamericana en Milpa Alta, pueblo antiguo de México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVII, núm. 195, pp. 195-227.

Polo, Ondegardo, "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios, conforme al tiempo de su infidelidad" en *Histórica*, Volumen 1, 1906, pp. 192-231.

Rubial García, Antonio, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica" en *Signos históricos*, núm. 7, 2002, pp. 19-51.

Biblias:

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brower Bilbao, Madrid, 1975 .

Diccionarios:

Macazaga Ordoño, César, *Diccionario de la Lengua náhuatl*, Innovación S.A., México, 1980.

Páginas web:

Códice Borbónico, http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html [10 de julio de 2012].

Salas Parrilla, Miguel. "San Bartolomé Apóstol y los *dichos* de las danzantas de La Almarcha (Cuenca)". *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (julio-diciembre 2007), 14p. http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/salas.pdf [29 de junio de 2012].

UN HILO CONDUCTOR DE LA FILOSOFÍA NOVOHISPANA: EL CONCEPTO DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN DE LA VERACRUZ, ZAPATA Y SANDOVAL Y FRANCISCO XAVIER ALEGRE

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana

Introducción

Esta investigación propone seguir un hilo conductor preciso entre argumentaciones filosóficas de De la Veracruz, Zapata y Sandoval, y Francisco Xavier Alegre. En estos tres autores, separados por los siglos que presenciaron sus obras, aparece un mismo concepto de justicia distributiva. Aunque el tema no es novedoso y ya ha habido autores que lo han señalado –por ejemplo en Mauricio Beuchot[1] y más recientemente en Ambrosio Velasco[2]– se presenta aquí la hipótesis de que esos tres autores conocieron la argumentación de sus predecesores; aventurando todavía más la propuesta, la hipótesis es que esos autores responden, explícitamente, a la tradición previa.

La metodología que ha seguido la investigación consistió en seleccionar los pasajes más representativos de tres textos; después en realizar su respectiva intertextualidad, por último, mostrar que las variantes de los textos se deben exclusivamente a diferencias del contexto histórico en que cada obra fue escrita.

Hasta el 2007 apareció en México la primera edición crítica del *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz, gracias al espléndido trabajo del Dr. Roberto Heredia[3]. En la ADVERTENCIA a dicho texto, Heredia nos hace saber que él trabajó parcialmente en el texto desde 1998, basándose en el Manuscrito que el historiador norteamericano J. Burrus había rescatado. La cuestión, aunque conocida, merece señalarse una vez más para que el lector cobre conciencia de cuan reciente es la línea que presentamos y qué tan escasas son las posibilidades de lograr una interpretación adecuada sobre la filosofía de nuestro primer catedrático en América. Cabe mencionar aquí que apenas se están

[1] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Cartografía del Pensamiento novohispano*, Novohispania, México, 2010.
[2] *Cfr.* Ambrosio Velasco, *El humanismo republicano*, UNAM, México, 2010.
[3] Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, Edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

llevando a cabo traducciones de la *Physica speculatio alonsina*, y que sólo después del año 2000 surgió la traducción completa del *Speculum coniugiorum* de fray Alonso, gracias a la tarea de Luciano Barp. Los estudiosos de filosofía novohispana apenas estan recibiendo traducciones de textos, ya no digamos que se cuenten con ediciones críticas como la del *De dominio*. Esto quiere decir que las hipótesis aquí presentadas pueden completarse o corregirse todavía. Respecto a los otros textos que aquí se trabajan, cabe decir que apenas en 1995 vio la luz la segunda parte del tratado *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuestas* con introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot[4] y en 1999 Arturo Ramírez Trejo hizo la misma tarea con la tercera parte del tratado[5]. Todavía más reducido en nuestro estudio resulta el texto que trabajamos de Francisco Xavier Alegre, una *Antología* de su obra *Instituciones Teológicas* en traducción de Carolina Ponce con un estudio introductorio de Ma. del Carmen Rovira Gaspar[6]. De esos tres autores y textos mencionados es de donde se presentan al lector los pasajes más significativos de la tradición que formó la conciencia identitaria de nuestra Patria.

Sobre justicia distributiva en fray Alonso de la Veracruz

Comencemos con el análisis del *De Dominio* de fray Alonso de la Veracruz. Escrita como una *Relectio*, es decir, para una sesión magistral que se hacía semestralmente como continuación de las *lectiones*, el escrito se estructura mediante once dudas a través de la argumentación escolástica del *sic et non* medieval.

De las once dudas que plantea el tratado *De Dominio* seleccionamos la Duda III *¿Puede el encomendero que posee justamente el dominio de un pueblo por donación regia, ocupar a su arbitrio las tierras del mismo, aunque sean incultas, para pastos de sus rebaños, cultivo de cereales, etc.?*, la Duda IV *¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?* y la Duda VI *¿Pueden los españoles estar tranquilos en conciencia a propósito de los campos adquiridos de los indios a cualquier precio?* La selección de estas dudas se debe a que en ellas fray Alonso argumenta, de modo más explícito, desde el principio de justicia distributiva, que reza: dar a cada uno lo que le corresponde, es decir, lo debido a cada cosa por naturaleza; añadiendo también otro significado de la justicia distributiva, el derecho de los demás. Ambas definiciones de justicia estaban

[4] Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte. En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes, introducción, traducción y notas:* Mauricio Beuchot Puente, edición del texto latino: Paula López Cruz, UNAM, México, 1995.

[5] Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*

[6] Ma. del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, *Antologia. Instituciones Teológicas de Francisco Xavier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas de Pedro Márquez.* Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM-UAEM, México, 2007.

plasmadas en la Suma Teológica de Tomás de Aquino de donde las toma nuestro autor, pero en su argumentación incluye también el tema de la equidad como criterio que rige a la justicia distributiva frente a los grupos vulnerables o más desprotegidos. El interés por exponer aquí con detenimiento los temas claves de las tres dudas alonsinas radica en la pretensión de mostrar al lector cómo es que De la Veracruz desarrolla sus argumentaciones a partir de un criterio de justicia que continuarán posteriormente Zapata y Sandoval, y Alegre.

Comencemos por analizar la Duda III sobre si quien tiene justo dominio de un pueblo por donación regia puede, a su arbitrio, ocupar sus tierras. En típica exposición escolástica Alonso estructura su argumentación diciendo que Parece[7] que sí para después introducir el *sed contra* diciendo: en contraparte, se dan los siguientes argumentos, para responder que, quien tiene justo dominio de un pueblo por donación regia no puede ocupar lícitamente lo ajeno contra la voluntad de su dueño. Alonso antepone el adverbio *Nadie puede ocupar* para hacer más explícita y radical la prohibición. Nuestro autor pone los argumentos por los que llega a esta sentencia diciendo que el encomendero se amparaba en que las tierras que ocupaba eran tierras incultas y sin dueño, pero Alonso presenta unas distinciones no consideradas por ellos: la primera distinción es que debe tenerse en cuenta que las tierras no cultivadas no son necesariamente tierras sin dueño, muchas de ellas son tierras comunales al servicio del pueblo, sus fiestas y cultos, otras son tan sólo tierras como los cerros, los prados silvestres, etc. que, aunque no se usen, pertenecen a la comunidad. Distingue entre las tierras cultivadas, pues hay algunas que sí se habían cultivado y tenían dueño –a veces un propietario individual, otras, como propiedad comunal–[8]. La segunda distinción que hace Alonso es que la ocupación de esas tierras tienen un doble carácter: o se ocupan para un bien o usufructo particular, o pueden ocuparse para el bien público o común de toda la república. Por último, señala la tercera distinción respecto a la autoridad con que la persona ocupa las tierras: si lo hizo por su propia autoridad o por la autoridad de una persona privada, o si lo hizo por la autoridad del gobierno de la República (venida de alguna autoridad delegada por la autoridad suprema como el Virrey, oidor, etc.) En este último caso, Alonso menciona la necesidad de aclarar si la ocupación se dio con o sin el consentimiento del pueblo, o si se dio con el consentimiento del gobernador ya fuese con consentimiento del pueblo o sin él.

Hechas estas distinciones de tres géneros: por el carácter del objeto en disputa –si las tierras son cultivadas o no- por el fin que persigue la ocupación –si es el beneficio

[7] Alonso de la Veracruz, *op. cit.,* pág. 107.

[8] Por ejemplo las tierras llamadas *Cués* que tenían como objetivo el resguardo de los dioses e ídolos de los indios.

particular o el bien de la República- y por la legitimidad de quien dio la orden de ocupación –si la persona misma o la autoridad legítima- Alonso procede a dar sus conclusiones. Primero sentencia el criterio general de la conclusión cuando dice que *Nadie que tiene un pueblo en encomienda, como dicen, puede por su propia autoridad ocupar tierras en otro tiempo cultivadas por personas particulares o por la comunidad, aunque por el momento estén sin cultivar, ya lo haga para sembrar, ya para pasto de los ganados.* Alonso deja claro que sólo aquél que hubiese sido encomendado por el pueblo puede recibir tributos. Después añade que tampoco aquél que ha tenido concesión del príncipe o del gobernador puede ocupar las tierras; para él la voluntad de la comunidad es el único criterio de validez en la ocupación de las tierras; la comunidad debe haber concedido voluntariamente permiso de ocupación. Aclara que aún si la comunidad tuviese tierras en abundancia no sería esa una justificación para que los españoles pretendiesen usar sus tierras. La conclusión es tan radical que termina su argumentación en el punto 120 de la *Relectio,* diciendo que aunque el cacique del pueblo hubiese dado la concesión de uso de tierras, o, aunque el príncipe de España lo hubiese concedido, si ello hubiese sido sin el permiso de la comunidad no sería válida la concesión, más aún, si dicha concesión hubiese ido en perjuicio de la república, sería indispensable que se restituyera el daño causado.

Notemos los criterios que mueven a De la Veracruz para concluir sus argumentos. En una primera instancia nuestro autor ha planteado el axioma de la soberanía y voluntad popular. Es el pueblo quien es propietario absoluto de los bienes de la comunidad y quien aporta el consenso de la comunidad; éste será el criterio último en la serie de argumentaciones que desarrolla Alonso. Todas las posibles excepciones que se planteen para la ocupación de tierras (que no estén sembradas, que el cacique las haya concedido, etc.) quedan exentas de legitimidad y justicia si no cumplen con el axioma primero: la voluntad popular. El criterio es tan radical que si no se cumple, exige la restitución.

Veamos qué implicaciones tiene esta argumentación desde el plano de la justicia: respecto de la justicia distributiva, para Alonso lo debido a cada cosa por naturaleza se aplica diciendo que en el terreno político lo debido tiene como primer analogado la adecuación a la voluntad popular. Este es el primer axioma de justicia distributiva en el ámbito político; y de éste se deriva otro principio de justicia conmutativa: que si no se dio lo justo por naturaleza o lo que se debía a alguno porque era su derecho, se exige la restitución. El axioma rige de tal manera que De la Veracruz sostiene que si el pueblo autoriza la ocupación sin la autoridad del príncipe o cacique, su decisión es lícita, anticipándose desde entonces a lo que Suárez y otros jesuitas desarrollarían posteriormente como legítima insubordinación al tirano. En el agustino, la autoridad es

el pueblo, por eso reitera que nadie, por propia autoridad, puede hacer ocupación alguna en contra de la voluntad de la comunidad. Para nuestro autor, la voluntad del pueblo no es sólo un consenso, por eso incluye a partir del punto 120 la unión entre voluntad popular y bien común. Para él, el pueblo tiene carácter de fin primero en el entramado social porque el pueblo representa el fin de la vida política, es decir, al bien común.

El texto otorga justificaciones a favor de la ocupación de tierras: cuando éstas se ocupan para el bien común[9], cuando se ocupan para compartir lo superfluo con el indigente[10], y cuando la ocupación es de tierras tan distantes que no se consideran dentro de los límites de la comunidad y que por lo tanto no le pertenecen, al no haber sido descubiertas o poseídos por ella. Pasa a justificar las razones de estas excepciones diciendo que puesto que *el fin del gobierno es hacer buenos ciudadanos y llevarlos a la virtud* podría darse el caso de que, en aras del bien de la República, el gobernante tomase la decisión de ocupar tierras para satisfacer las necesidades extremas de sus ciudadanos, aunque esta decisión tendría que ir regida por el bien popular. En el punto 137, Alonso señala el problema de cómo conciliar la autoridad del príncipe español con el fin de los indios puesto que el indio no tenía las mismas necesidades que el español. Ello llevaba a la paradoja de que, por un lado, nuestro autor aceptaba que el príncipe era el monarca español, y por otro, pensaba que el príncipe no consideraba al bien común desde la perspectiva del indio ya que habían diversos fines y necesidades entre españoles e indios. La diversidad de fines en una misma república anticipa ya el criterio multiculturalista alonsino; recordemos que *De Dominio* lo escribe después de la aparición de las *Nuevas Leyes*, por lo que nuestro autor refleja ya la mentalidad multicultural que las inspiraron[11].

A continuación, establece[12] qué cosas deben darse por parte del príncipe para que se cumpla la justicia: conocer la condición de los naturales, que la voluntad del pueblo se hubiera manifestado, que se haya pagado un precio justo por la ocupación si se hubiera llegado a un acuerdo. Explica la razón por la que el pueblo es el dueño y rector de las tierras: porque la posesión de las cosas inferiores se concede siempre al primer ocupante –es el tema del derecho de descubrimiento– allí, Alonso da una distinción crucial: considera que ese derecho es válido para pueblos civilizados, pero no para pueblos nómadas, así que excluye a los chichimecas considerándolos incapaces de dominio

[9] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, pág. 30.

[10] *Ibid.*

[11] Cada vez más me parece que conviene revisar la influencia de las Leyes de Indias en los textos filosóficos de Las Casas, Sahagún y en este caso De la Veracruz. El multiculturalismo y republicanismo de estos autores aparece plasmado con toda su nitidez en las Leyes de Indias.

[12] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, punto 141.

ni de posesión, pues siendo nómadas, se trasladaban continuamente a otros lados sin apropiarse de las tierras. Esta distinción me parece de la mayor importancia pues en las discusiones sobre la conquista, frecuentemente se omite la distinción entre pueblos americanos con vida política sujeta a derechos y grupos errantes sin apropiación de las cosas que les eran inferiores. La inclusión prueba la idea alonsina de derecho, la facultad de poseer y apropiarse de las cosas mediante razón. No se trata aquí de que Alonso no aceptara como humanos a los chichimecas sino de que no los concebía con derecho de dominio porque no se habían apropiado de las cosas que otros se disputaban.

Respecto de las justificaciones para la ocupación de las tierras, a saber, el bien común, la voluntad del pueblo y la compensación a grupos indigentes para que se logre la equidad, Alonso añade un último punto: si se ocupan tierras donadas por el principio, tierras que nadie reclamó y que no presentaron perjuicio alguno para los indios, entonces pueden ser excusados los ocupantes, pero ello puede hacerse siempre y cuando haya voluntad del pueblo para excusarlos.

Pasemos al análisis de la Duda IV alonsina. *Si es lícito exigir a los naturales tantos tributos cuantos puedan pagar*. Recordemos el axioma de la justicia en el que se mueve nuestro autor: el criterio es dar a cada uno lo que le compete, es decir, lo debido por la naturaleza de cada cuestión. Alonso comienza su exposición diciendo que “Parece que sí es válido exigir a los naturales tantos tributos cuantos puedan pagar porque quien es señor verdadero puede exigir tantos tributos como puede mandar”. Después argumenta, *y,* “esto si el español que tiene pueblos en encomienda es señor verdadero”.[13] Aunque en el siguiente punto sostiene que si por alguna razón ellos no eran verdaderos dueños, estarían obligados a la restitución. Alonso añade que, quizás, exigir eso del Rey o sus delegados sería demasiado severo.

Comienza entonces a tejer su disertación bajo la óptica de la justicia distributiva –siempre el hilo conductor de la argumentación alonsina– dando el fin de la tributación al rey diciendo: *El tributo al rey es para el cuidado del bien público.* Allí estipula los tipos de tributos en Nueva España: las colectas que eran impuestos otorgados desde las colonias y barrios de habitantes que se daban en razón de los bienes poseídos, y las gabelas o impuestos generales , que se daban por los bienes vendidos. Dice que esos impuestos podían ser exigidos por la autoridad legítima del emperador, el rey, el concilio o el Papa. Añade que, en todo caso, sólo se puede exigir tributo por parte de la autoridad que posee justo dominio. Para él, si al someter a los indios, los españoles exigieron

[13] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, punto 157 y ss.

tributo sin que una autoridad legítima se los hubiera propuesto –como así ocurrió durante la primera etapa del descubrimiento y la conquista– la exigencia sería inválida, los demandantes estaban en pecado mortal y tenían que restituir lo tomado. Alonso llega a decir que quienes no restituyan los bienes no pueden recibir la absolución, el mayor castigo que podía darse en la época. Presenta allí el principio a partir del cual se dará lo justo por naturaleza: los tributos se dan por derecho divino y derecho natural para el bien de la República o bien común. Pero aclara que quienes carecen de bienes no tienen que pagar tributo pues dicha petición iría en contra de la equidad. Termina sus conclusiones diciendo que "Para que los tributos sean justos se requiere que se obre según la voluntad del emperador, de acuerdo con sus regias provisiones; que no sean mayores que en los pueblos del mismo emperador, y que sean impuestos de acuerdo con sus posibilidades, para que puedan pagarlos cómodamente". Y explica la razón de ello: "Esto es manifiesto porque de otra manera habría injusticia y acepción de personas".[14]

El tema alonsino de la justicia y de la acepción de personas

Vemos cómo en el texto la acepción de personas es el vicio que se opone a la justicia. Pero, si fray Alonso está hablando de tributos y en toras disertaciones de tierras ¿por qué introduce el tema de la "acepción de personas" que tiene que ver con el favoritismo en la designación de los puestos? Pues entendemos por acepción de personas la aprobación de algunas personas en detrimento de otras que no se consideraron por algún motivo o afecto particular, sin atender al mérito o a la razón. Pero la ocupación de los campos en la duda previa y el pago de tributos en esta que analizamos, tiene que ver con la acepción de personas las autoridades políticas y eclesiásticas podían favorecer el nombramiento de ciertas personas, para interpretar pagos de tributos y ocupaciones de tierras, inclinándose más a los intereses de los encomenderos. De hacerlo, estarían –como dice Alonso al final de la Duda IV- haciendo acepción de personas, oponiéndose con ello a la justicia distributiva. Si los indios ocupasen tales puestos no tomarían decisiones en contra del bien de los indios de tales comunidades, pero eran elegidos peninsulares, luego no se tenían en cuenta las necesidades de los indios. Mientras que para Alonso, la justicia es lo debido por razón, la acepción es lo opuesto a la justicia, lo contrario a decidir lo justo en cada caso. La proporción que recomienda Alonso en el tema de los tributos –no mayores de los que se puedan pagar, equivalentes a los que el emperador cobra en los otros principados, la exención del pago a aquéllos que carecen de bienes para pagarlo- se da en razón de la justicia distributiva, pues ella es la que establece la proporción en la que deben distribuirse los bienes, las

[14] Alonso de la Veracruz, *op. cit.,* punto 226, pág.49.

recompensas y las sanciones, pero sólo personas que conociesen la cultura y usanzas de los indios podrían adecuar la correcta distribución. Favorecer en dichos puestos a otras autoridades implicaba acepción de personas. Notemos, como siempre, que Alonso habla de restitución, introduce la justicia conmutativa, aquélla que regula la equidad o proporción que debe haber entre las cosas cuando se cambian unas por otras. Pero el tema de la restitución es planteado por fray Alonso de modo dubitativo, dice a veces que le parece muy exagerado exigirlo. En cambio, nuestro autor es frontal en la aplicación de la justicia distributiva. Para él, lo debido es siempre en justicia y razón. En el fondo, la contribución de este tratado está en la argumentación que desarrolla para evitar la acepción de personas en la Nueva España, acepción que se había comenzado a gestar entre encomenderos –que funcionaban a veces con la venia de caciques autóctonos– y que afectaba directamente a los grupos vulnerables de la población; el modo que encuentra Alonso para evitar la acepción de personas es haciendo recomendaciones oportunas para que rija la equidad y no se caiga en vicios opuestos a la justicia. La acepción de personas, de acuerdo al tratado *De Dominio* tiene contra el bien común. Alonso se propone en este tratado desmantelar las violaciones contra la justicia por las medidas tomadas en la administración colonial, poniendo frenos y límites a su leyes, mediante distinciones filosóficas del ámbito cultural y político que atenuaban el sentido literal y unívoco de la ley. En un espíritu plenamente acorde con la escuela de Salamanca y su maestro Francisco de Vitoria, nuestro autor prueba cómo es el teólogo-filósofo y no el jurista ni el canonista quien puede decidir adecuadamente sobre quienes ocuparan los puestos en donde se dirimen tales decisiones.

En esa misma línea de justicia distributiva aparece en la argumentación de la Duda VI. En ella se pregunta Alonso "Si los españoles que compran campos a los indios están seguros en conciencia, cualquiera que sea el precio pagado".[15] Y responde con criterio jurídico que "Parece que sí. En las compras y ventas se da la justicia conmutativa, con tal que no intervenga ni fraude ni dolo. Ahora bien, en esas usuales ventas y compras de campos se da la justicia de este tipo. Por tanto son lícitas". Alonso hará una serie de distinciones que ya había desarrollado cuando en la Duda III trató el mismo tema –si el trato de compra se ha realizado con el jefe de la comunidad, o privadamente; con o sin el consenso de la comunidad, si los campos negociados son superfluos, si son indispensables al bien común, si son comunales o privados etc. y por último, si la transacción se ha realizado sin temor ni opresión y con precio justo y conveniente. ¿Por qué la Duda VI retoma el tema de la ocupación de los campos y tierras si ninguna otra duda había repetido la problemática? Notemos cómo en esta duda la clave está en

[15] *Idem*, punto 278 y ss.

la justicia conmutativa, si se ha violado la distribución, se exige la restitución, si ésta no se realiza, el gobernante no puede tener tranquilidad de conciencia. Veamos sus conclusiones: quien compra una tierra que tenía dueño debe restituirla porque la venta no fue legítima; quien fija un precio bajo en la compra hace injusticia porque no da el pago correspondiente y debido; quien se ampara en la compra con una autoridad que no es la adecuada hace de la compra algo inválido. Por último, acepta que pudieron comprarse campos pagando el precio justo, apoyándose en la autoridad adecuada y comprando terrenos incultos que estuviesen fuera de las necesidades de la comunidad, pero añade que si el pueblo no tuvo conocimiento ni aceptación explícita y voluntaria de dicha cesión, la venta sigue siendo inválida.

Me interesa detenerme en dos criterios que utiliza Alonso al desarrollar esta argumentación: en la teoría de la representación popular y en la noción de equidad; ambas contribuyen a cerrar sólidamente la comprensión del concepto de justicia distributiva en nuestro autor. En el punto 322 de la Duda dice: *El gobernador o señor del pueblo vende lícitamente los campos comunales, sean cultivados, sean incultos, si interviene el consentimiento del pueblo, a menos que esto sea para ruina del pueblo*. El condicionante al *menos que esto sea para ruina del pueblo*, merece una aclaración, pues en una sociedad positivista como la nuestra no cabría excepción alguna en el poder del gobernante frente a la voluntad popular, siempre tendría que subordinarse el gobernante al pueblo, pero en el modelo jurisprudencial alonsino, la clave se pone en el bien común, no sólo en la voluntad popular, y pueden involucrarse situaciones extremas en la vida política en las que –en aras de la equidad- no se mantenga el modelo general de justicia, es decir, no se haga una aplicación de ella a rajatabla o de modo unívoco–. La razón de esto la había dado el agustino en el punto previo donde citando a Tomás de Aquino *S. Th.*, II-IIae q. 66 art. 8 y a Cayetano en su comentario al mismo pasaje, sostiene que *el gobernador es como depositario de los bienes de la república y no el dueño*. Por un lado, el pasaje pone límites al poder del gobernante: él sólo es depositario, un servidor, no un poseedor. Por otro, en tanto gobernante, ha sido electo por voluntad popular y tiene el máximo encargo de velar por el bien común, ya que el poseedor es el pueblo mismo. Toca a las autoridades velar que no se vaya contra la justicia distributiva practicando la acepción de personas para lograr intereses fuera del marco del bien común. Alonso otorga plena potestad y dominio al pueblo[16], aunque aclara, que si la decisión popular fuese para ruina de la comunidad el propio gobernante *vendería lícitamente los campos comunales, porque a él corresponde más que al pueblo mismo mirar por el bien de todo el pueblo*. Notemos que no es que Alonso se desdiga con esta aclaración sino que introduce una *última ratio* en el ejercicio del poder y del dominio subordinando el bien común a la

[16] *Idem*, punto 324.

voluntad popular. El ejemplo que da es: si hubiesen demasiadas tierras superfluas en una comunidad y en cambio hubiese crisis de alimentos, sería oportuno que la comunidad vendiese una parte de las tierras para que hubiese ganado en los campos, ya que con eso se garantizaría la comida de la población. El hilo de la argumentación muestra que dar a cada uno lo que le corresponde implica un uso heterogéneo y no homogéneo de la justicia. Inserta ésta en el terreno de la razón práctica, la justicia no debe verse con una proporcionalidad cuantitativa, sino geométrica, pues sólo de esa manera se salva la equidad o proporcionalidad en la justicia frente a los grupos vulnerables de la población y se garantiza el supremo derecho al bien común.

El concepto de justicia distributiva en Juan de Zapata y Sandoval

En una misma línea argumentativa, aparece la *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella* opuesta de Juan de Zapata y Sandoval. Escrita en 1609 y siguiendo la línea argumentativa de De la Veracruz, la obra es ya fruto de un mexicano. Fraile agustino igual que Alonso, la *Disceptación* comparte algunos de los problemas que dieron lugar a las dudas que el *De Dominio* habían planteado. Para evitar los problemas de facto que se habían dado en la ocupación de tierras de indios y en la injusta exigencia de pagos de tributo, Zapata y Sandoval acota explícitamente su investigación enfocándose en la defensa de indios y criollos en contra de los cargos eclesiásticos y civiles de los peninsulares. Ciertamente Alonso no hizo defensa criolla –aún no eran los tiempos– ni tampoco habla de puestos eclesiásticos ni civiles, pero –si revisamos con cuidado la *Relectio De dominio*– notamos que va en contra de la administración colonial que ocupaba tierras y exigía pagos de tributo bajo criterios que se oponían a la justicia distributiva; tal situación provenía de una acepción de las personas que desempeñaban tales responsabilidades, lo que Alonso hizo fue señalar, en cambio, que en los encomenderos se encarnó un poder injusto que promovió la acepción de personas y de bienes. Alonso cuestionaba la administración gubernamental y económica tal y como continuará haciéndo Zapata y Sandoval. Son varias las razones por las que sabemos que Zapata siguió los textos de Alonso: los temas comunes, la filiación religiosa, los lugares de estudio y cátedra de ambos, las argumentaciones explícitas a las que me refiero en este escrito. Mi propuesta es que en la Nueva España se comenzó a desarrollar una línea de argumentación filosófica que comenzó con la autoridad del canonista fray Juan de Focher, fraile franciscano llegado en la segunda ola de frailes[17], que siguió a De la Veracruz, y que continuó en el siglo XVIII con el

[17] La primera ola de tres frailes vino de Flandes, esta segunda venida de Aquitania, Francia y la última, y más conocida, la de los doce frailes venidos de España que vinieron a América.

padre Alegre, llegándole directamente desde fray Juan de Zapata y Sandoval, en el siglo XVII. Zapata es el mediador u hombre puente en esta tradición de filosofía jurídica de gran raigambre en la Patria. Otro criollo mexicano del siglo XVII, fray Juan Bautista de Viseo, en su obra *Advertencias para los confesores de los naturales*[18], ejmplifica la viva muestra de la hipótesis que aquí se presenta. En las *Advertencias* de Viseo, argumenta teniendo como principio de autoridad a Focher. Criollo franciscano, de Viseo tiene ya la conciencia identitaria de la llamada *patria chica* distinta de la metrópoli o península. En sus argumentaciones recomienda seguir lo establecido por el padre Focher porque dice, él conoció la problemática indiana de primera mano; así mismo de Viseo sostiene que De la Veracruz fue el gran continuador de la tradición jurídica y cultural autóctona que desarrolló Focher en América[19]. Ciertamente en su obra, de Viseo cita las fuentes tradicionales de la época, Padres de la Iglesia, juristas del *Digesto*, canonistas y teólogos recientes; pero pone especial énfasis al decir que primero se debe atender a la tradición novohispana de Focher, y en especial, a De la Veracruz. Para de Viseo, atender a la línea argumentativa de Focher, seguida por la de De la Veracruz, es garantía de éxito en las soluciones de América.

Bajo esta misma tradición mexicana aparece el criollismo de Zapata y Sandoval, en el que se observa una defensa específica de indios y criollos con la propuesta del derecho de los naturales a tener pleno acceso a la orden sacerdotal y al episcopado. Estudios recientes[20] prueban que esta vía procede de la Escuela de Salamanca. Traducciones de textos inéditos de Francisco de Vitoria señalan la misma propuesta de Zapata y Sandoval, a saber, que la plenitud de la racionalidad indiana da derecho al cargo episcopal. La aclaración no es de poca monta, recordemos que la tesis de Robert Ricard en *La conquista espiritual de América* sostuvo que la conquista espiritual no se llevó a plenitud porque no se autorizó el acceso al episcopado en los naturales. Tanto en Vitoria como en Zapata se observa que hubo un contrapoder al orden eclesiástico y regio de su tiempo que concebía esta propuesta; ciertamente la concesión del episcopado a los indios no se dio, pero las razones podrían estar más del lado del poder económico de los encomenderos, aliados a grupos de la jerarquía eclesiástica, haciendo acepción de personas, más que en el ideario del grupo fuerte de pensadores; en mi opinión, este

[18] En traducción, presentación y notas de Verónica Murillo Gallegos, prólogo de Walter Redmond, Colección Novohispania, México, 2010.
[19] *Cfr.* Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales*, traducción, presentación y notas de Verónica Murillo Gallegos, prólogo de Walter Redmond, Colección Novohispania, México, 2010.
[20] *Cfr.* La tesis doctoral de Catalina Pliego Ramos *Francisco de Vitoria y los derechos de todas las gentes*. Investigación doctoral auspiciada por CONACYT en su proyecto *La nociones de igualdad, proporción y justicia en la Nueva España: antecedentes y recepción*. Facultad de Filosofía. Universidad Panamericana, México 2012.

fenómeno es análogo al de la disputa entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, donde surgieron las nuevas Leyes, gracias a fray Bartolomé, pero en que *de facto* continuaron las prácticas jurídicas y políticas de la consideración de diversas clases de hombres y castas. Prueba de lo que propongo es que en la segunda parte del tratado *Disceptación,* Zapata y Sandoval[21] reitera el tema diciendo *Según esta razón todos los doctores los abrazan indistinta y universalmente como idóneos, y los estima por esta parte dignos de tales beneficios*, es decir, Zapata prueba que su propuesta se ajusta a la tradición teológica y canónica y que, sin embargo, eso no se llevó a cabo en la Nueva España por la acepción de personas.

El tratado de Zapata y Sandoval está dirigido al Conde de Lemos, presidente del Consejo de Indias. El que se lo dedique prueba que no estamos frente a opiniones sueltas o aisladas de algunos académicos; así como Vitoria respondía al poder de Carlos V, Zapata exigía a la autoridad suprema. La *intentio autoris* del Tratado aparece en el *Praefatio ad lectorem* en el que menciona sus clases impartidas, tanto en España como en la Nueva España, señalando que ambas están en el mismo nivel académico.

Divide el tratado en tres partes: la primera sobre la justicia en sí misma, la segunda en torno a los casos en que se da la acepción de personas –tema textual que citamos en *De Dominio–,* la tercera, sobre la restitución a la que quedan obligados quienes dan esa acepción. En la segunda part,e que es la que más nos interesa, se habla de la elección del indigno, y de porqué es pecado mortal favorecer sobre las posesiones. El discurso, como puede notar el lector, es cada vez más específico en la denuncia al desorden colonial y define la acepción de personas como un respeto humano desordenado "por el cual se distribuye el bien común no según la dignidad o los méritos de las personas, sino según el favoritismo, siendo que debía hacerse con equidad". El interés del texto está en la repartición de los cargos y puestos, Zapata dice que ello ocurre "cuando al margen de la dignidad y de la debida causa, algo se otorga en vista de la persona, es decir, cuando en una distribución no se mira a la causa sino la persona".[22] Explica que la obligación que se exige no es respecto del bien común sino respecto de la distribución de los cargos para distribuir el bien común, aclaración hecha explícitamente por De la Veracruz en uno de los pasajes de *De dominio*. En las tres primeras partes de esta segunda parte de la obra de Zapata la pregunta que se formula es: "¿A qué están obligados, haciendo acepción de personas, quienes distribuyen injustamente los beneficios y los oficios?" (entienda

[21] *Cfr.* Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva. Segunda parte. En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes, introducción, traducción y notas:* Mauricio Beuchot Puente, edición del texto latino: Paula López Cruz, UNAM, México, 1995, II-XI, punto 7, págs. 83-85.

[22] Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, pág. 53.

el lector por beneficios los trabajos eclesiales y por oficios los trabajos seculares con paga) En las partes IV-V se pregunta: "¿A qué están obligados quienes impiden que un beneficio u otro se otorgue a quien lo merece?"[23]

Muy relevante, respecto a la tesis que sostiene, es la segunda parte del texto, capítulo XI, donde Zapata responde sobre quiénes pueden acceder a los puestos eclesiásticos supremos y dice; *Han de ser indios, y los descendientes de los indios recién convertidos a la fe*, pues él consideraba que quienes llevan el gobierno de la República deben conocer bien las tradiciones y usos de sus ciudadanos. ¡Quién mejor que los indios y criollos –según Zapata– para entender la mentalidad de su pueblo! Distingue en esa argumentación a los denominados neófitos – *aquellos que saliendo de la ley mosaica, o mahometana, o gentil, hayan profesado recientemente a la fe de Cristo*. Y basándose en el Cardenal Toledo –otra gran influencia en la Nueva España– dice que *todos los bautizados pueden ser hasta obispos*[24] aunque añade que, por prudencia y para que consoliden sus costumbres cristianas, conviene que pasen diez años desde su conversión antes de tener derecho a ocupar puestos tan relevantes a las enseñanzas evangélicas. Para ambos autores nada puede trastocar el orden imperante. En la justicia distributiva en contraparte hay variabilidad, porque la justicia tiene carácter medial y se dice de lo que a cada uno corresponde y de lo que es facultad y prerrogativa de los demás. Pero mantiene la prioridad del bien común en todo caso, Zapata es muy claro al explicarlo: *en cualquiera de las formas en que se otorgue un bien común no se lesiona la justicia distributiva porque el título suficiente que cada individuo tiene para reclamarlo se funda en que cada uno es parte de la comunidad y ninguno puede decir el bien es mío porque no sería ya bien común*.

La parte que más me interesa analizar del tratado de Zapata y Sandoval es la que refiere a *Cómo tiene lugar la acepción de personas en los bienes eclesiásticos* y las proposiciones que se derivan posteriormente de ese tema. La razón es porque Zapata ha dicho que la acepción de personas en los beneficios –o puestos eclesiásticos– es análoga a la acepción de personas en los oficios –o puestos políticos y administrativos– pero que más culpable es quien ejerce acepción de personas en beneficios por tratarse del poder espiritual más alto que el político así que analizar esta vertiente es ir hacia la vía más radical y culpable en la acepción de personas. Primero señala a quién es inherente conferir beneficios y responde que es a aquéllos que por derecho común se les dio el regio patronato. Si ellos distribuyen indebidamente, entonces hay acepción de personas. La culpa la pone Zapata claramente en la cúspide del poder regio y eclesial y se ampara en la autoridad de Tomás

[23] *Idem*, pp. 80-88.
[24] *Idem*, pág. 84.

de Aquino[25]. A continuación[26] se pregunta *¿Qué ciencia y de qué tipo es necesaria en aquéllos que asumen para los beneficios eclesiásticos y el episcopado a fin de que se consideren dignos?*[27] Esta inclusión, respecto al tipo de saber que ha de tener quien elija a personas es sumamente interesante, pues Zapata –una vez más como antes lo había hecho Alonso–, lleva la discusión al terreno de qué especialidad compete a quien decida sobre tales cuestiones. Recordemos aquí la sentencia vitoriana a Carlos V sobre si eran el jurisconsulto o el teólogo filósofo quien debía de dirimir en el problema de los indios en América. Pero en este problema que dirime Zapata y Sandoval se trata de qué condiciones debe tener un miembro de la iglesia o del poder regio que esté encargado de otorgar puestos eclesiásticos relevantes a la administración colonial. Zapata responde, al igual que Vitoria y Alonso, diciendo que debe ser un teólogo-filósofo, más que un canonista. Veamos las condiciones que menciona para desentrañar el criterio que subyace en esta cuestión: debe ser un científico que conozca la ciencia desde el derecho antiguo –la Clementina– y desde las regulaciones del Concilio de Trento. La respuesta es obvia, pues se trata del conocimiento de lo divino y del clérigo o religioso desempeñando una función jurídica y gubernamental de orden espiritual. Dice, además, que se exige tanta ciencia para ejercer rectamente la función y cita un pasaje de Tomás de Aquino[28] como autoridad: *Cada uno debe saber aquellas cosas sin cuya ciencia no puede ejercer correctamente el debido acto*[29]*. Por lo cual deben saber aquellas cosas que son de fe y los preceptos universales del derecho. Pero cada una de aquéllas cosas que atañen a su oficio*. Siguiendo a De Aquino, Zapata señala que no debe escogerse al clérigo bueno, popular con la gente ni rezandero *por eso el que debe elegir alguno para el episcopado, o proveerlo de él, no debe asumir al mejor de manera simple, lo cual es según la caridad, sino al mejor en cuanto al régimen de la Iglesia, a saber, al que puede instruir, defender y gobernar pacíficamente a la Iglesia*. La elección opta por el docto e instruido, no por el pastor amoroso. La idea de justicia en Zapata se enfoca por el fin que es el gobierno y distribución de los beneficios teniendo como criterio el conocimiento y la capacidad para desempeñar una función específica. Sorprende el pragmatismo jurídico de Zapata que responde a un realismo que procede de la correspondencia que hay entre el que ha de recibir el beneficio y su respectiva capacidad para ejercer la función específica que se le otorga. Para Zapata esta correspondencia entre los puestos y los sujetos es indispensable en ambos órdenes, el espiritual eclesiástico y el de los oficios profesionales del poder público y temporal, pues en todo caso "cada uno está obligado a saber aquéllas cosas que son necesarias para

[25] Como citó Zapata S.Th., II-IIae, q.63, art 3.
[26] *Cfr.* Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, II-IX.
[27] *Cfr.* Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.,* p. 70.
[28] *Cfr.* S.Th., II-IIae q.72 art. 2.
[29] *Cfr.* Juan Zapata y Sandoval, *op. cit.*, pág. 72.

ejercer correctamente el cargo u oficio anexado al beneficio o prelacía".[30] Y explica la causa o razón de esto que es cuando aparece el hilo conductor salmantino, vitoriano y alonsino: "pero en ellos, debe preferirse la teología más que la ciencia canónica".[31] Para Zapata el saber exclusivo de los canonistas debe evitarse en estas decisiones, va contra el Hostiense y el Panormitano, autores que defendían lo contrario. Por último, dice quiénes habrían de ser obispos y señala que, en primer lugar los indios y criollos, excluyendo de estos a los neófitos; considera que "si los indios son dignos hay que preferirlos frente a los españoles en estos reinos [...], pues ya que aquéllas posesiones fueron de sus propios mayores, por la conversión no han perdido el dominio y el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrar la justicia. Pues son ciudadanos de aquéllas regiones".[32]

Zapata y Sandoval culmina su argumentación refiriendo al criterio vitoriano y dando la causa última de su idea de justicia distributiva: *el indio, así como el nacido en aquellas partes de español e india es ciudadano y no puede ser privado de sus privilegios y prerrogativas de la ciudad.., los mismos indios no han de ser defraudados de sus privilegios sino que deberían de ser aumentados con mayores gracias e inmunidades, como lo prueba Vitoria en De indis post. 2 p. núm. 11.* Zapata recuerda que todo esto se llevó a cabo gracias a la conversión espontánea indiana, y que los problemas que aquejan la situación de su tiempo se deben al deseo desenfrenado de algunos.

El concepto de Justicia distributiva en Instituciones Teológicas de *Francisco Xavier Alegre*:

Pasemos a exponer el último texto que sirve de hilo conductor al tema del concepto novohispano de justicia distributiva para demostrar al fin nuestra hipótesis. Se trata de la obra *Instituciones Teológicas*. Francisco Xavier Alegre representa al grupo de intelectuales novohispanos del siglo XVIII que no sólo promovió las reformas al currículo que desde la década de los cincuentas había comenzado, sino al grupo de académicos que de una u otra manera formularon un discurso preindependentista de la Patria. En su caso, el discurso es indirecto pues *Instituciones Teológicas* no refiere explícitamente a la Nueva España ni al sometimiento colonial; escrita la obra en el destierro, y recabando de memoria los apuntes que daba en su cátedra, el fin de las *Instituciones* lo da el propio Alegre en el *Prefacio* cuando dice *pero en este compendio se presenta redactada la doctrina divina con dos intenciones, para el conocimiento y observancia de las cosas que sin duda estamos obligados*

[30] Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, Edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007, punto 19, pág. 76.

[31] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, punto 3, pág. 80, donde se apoya en Soto, Ricardo, Cayetano y el Concilio de Trento.

[32] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, punto 14.

a creer y a hacer. El *Prefacio*[33] hace una larga clasificación de las especies de ciencias teológicas, a saber, la catequética, dogmática, la escolástica, la positiva, la polémica o guerrera, etc. Lo relevante del texto está en que para Alegre, la clave de las enseñanzas teológicas radica en que reafirmen la fe y en que produzcan una acción. Esta vertiente hace que la teología no se mire como un saber teórico exclusivamente, sino que lleve a acción, a hacer y producir transformaciones en el ámbito ético y político, se trata de la llamada vertiente de la *teología-política* tan característica de la Compañía de Jesús que, venida de Suárez, dio lugar a un proyecto alternativo de nación en México. Su impacto, a pesar del destierro, se plasma en la primera etapa de la guerra de Independencia[34].

De la obra que analizamos la proposición que es importante para nuestro estudio es la *proposición XIX*, del *Libro VI* que trata *Acerca de los vicios opuestos a la justicia* donde dice que la virtud común consiste en que justa es cualquier cosa conforme a la recta *ratio*; la virtud particular la considera como aquélla que compensa a otro lo debido en igualdad, y más estrictamente, cierta igualdad respecto de otro, citando a la S.Th., II-IIae, q.59 a.1. Encuentra dos especies de justicia particular, la distributiva y la conmutativa, a partir de allí, arranca con su reflexión sobre aquéllas cosas que se consideran vicios opuestos a ellas. Señala que la consideración de las personas según su posición se opone a la justicia distributiva citando la S.Th., II-IIae., q.63 a.1 y dice, *pues la igualdad en la justicia distributiva es que sean conferidas diversas cosas a diversas personas de acuerdo con la proporción de su mérito, ya que se trata de una distinción de causa y no de posición*. Al igual que Alonso, Zapata y Sandoval, y la tradición de filosofía política que hemos analizado, dice que es pecado la consideración de las personas según su posición y reitera que es más grave la acepción si es del ámbito espiritual. Para Alegre –y aquí hay ya una distinción entre él y Zapata– merece más el que es santo y está en gracia (recordemos que siguiendo a De Aquino, Zapata sostuvo que merecía más el sabio y letrado) –ello muestra ya una consideración menos pragmática basada en criterios de excelencia funcional y más acercada a la teología mística y positiva de los tiempos– teología que estará más cercana a Miguel Hidalgo y su discurso preindependentista, por ejemplo, en su obra *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*. Escrita 25 años antes del estallido independentista, y como conferencia magistral para optar por la cátedra de *Prima theologia* en el Colegio de san Nicolás, Morelia, la *Disertación* de Hidalgo y Costilla critica la teología especulativa, sostiene que ha de estar siempre enlazada a la teología positiva y que la conexión entre teología y política es justificada. La proposición que

[33] Francisco Xavier Alegre, *Antologia. Instituciones Teológicas*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM-UAEM, México, 2007, págs. 101-109.
[34] *Cfr.* Virginia Aspe Armella, *Las Aporías fundamentales del periodo novohispano*. CONACULTA, México, 2002, pág. 123 y ss.

analizamos de Francisco Xavier Alegre es explícita como discurso libertario. Excluye, como los anteriores de su tradición, la acepción por consanguineidad, por honor del cargo, es decir, por título nobiliario, y por raza. Se trata ya del discurso criollo preindependentista que formula los argumentos indispensables para desmantelar el favoritismo de personas al repartir los puestos eclesiásticos, políticos y civiles. En todo caso, la administración colonial excluía a indios, mestizos y criollos de las esferas más significativas del poder. La llamada de atención del texto es contra el favoritismo que se practicaba al escoger a las personas por ser peninsulares, ser de raza blanca, tener parentesco con algunos funcionarios o proceder de familias con linaje; lo que propone Alegre es que, en cambio, se valore a las personas para desempeñar funciones diversas por sus méritos, es decir, por la capacidad y preparación que tengan para desempeñar la funciones respectivas. En una consideración horizontal del entramado social, el pasaje desmantela la visión jerárquico vertical que concebía los puestos y las funciones desde causas ajenas y externas al trabajo de las personas. La sociedad de castas novohispana sufre con esta postura una transformación radical. Al analizar la justicia conmutativa, Alegre tiene también un enfoque preindependentista al enfatizar en el sentido voluntario de la conmutación. Habla de la invalidez de la donación voluntaria con falta de conocimiento pleno, y, en el punto 11, establece que es lícito matar al invasor para salvar la propia vida. En este punto se ampara en la autoridad de Soto, teólogo salmantino incuestionable, agregando que lo mismo puede hacerse para defender a los familiares, para defender los propios bienes y los de las familias, para defender a los inocentes en los pueblos, e incluso, justifica que pueda el pueblo matar al rey-tirano si éste se ha excedido en sus funciones atentando contra el bien común de la sociedad. No queda más que llevar a cabo esta propuesta teórica para que la independencia de México se produzca.

¿Cuáles fueron los argumentos que desarrollaron los jesuitas para poder llegar a establecer esta propuesta? Dos temas parecen indispensables a tener en cuenta de la obra *Instituciones Teológicas* de Alegre: el tema del *Auxiliis* o de la ciencia media o ciencia condicionada, y su reacción con el tema de la gracia, y el tema del rescate de las fuentes de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino utilizadas en el siglo XVI por Francisco de Vitoria, Las Casas y de la Veracruz. Veamos la primera mencionada. En la *proposición IV del Libro VII de Instituciones Teológicas* Alegre trata el tema de que el *hombre ha podido y puede querer y obrar el bien moral sin el auxilio sobrenatural*. Como sabemos, esta disputa había comenzado con Luis de Molina y Suárez. En diversos casos, la disputa se había aproximado excesivamente hacia el pelagianismo pues en aras de no quitarle a Dios su participación en la vida humana se sostenía que "desconoce quién haya producido

algo de bien natural, esto es, que haya producido algún bien por las solas fuerzas de la naturaleza"[35]. Los jesuitas enfatizaron una mayor autonomía de la persona humana en sus acciones diciendo que no es necesaria la gracia para actuar rectamente en la vida moral. El punto tenía implicaciones antropológicas importantes, pues daba una mayor autonomía a la libertad del sujeto frente a la necesidad del auxilio divino de la gracia sobrenatural con el peligro de quitarle a Dios la participación que indudablemente tenía. De esta propuesta procede el famoso humanismo jesuita como proyecto alternativo de la visión luterana de libertad en el ámbito temporal y de su convicción de que sólo se salva el ser humano por fe y por gracia divina. Para la Compañía de Jesús, en contraparte, "el hombre ha podido, en estado de justicia original, y también ahora, sin el auxilio de la gracia sobrenatural, hacer algún bien moral"[36]. Aclara Alegre que esto no quiere decir que sin el auxilio sobrenatural de Dios pudieron hacerse las obras moralmente buenas de los pecadores y los infieles. Lo que matiza Alegre es que es errado pensar que *el libre albedrío sin la ayuda de Dios no puede hacer ninguna obra buena ni del orden sobrenatural ni del orden natural*. Y lo explica nuestro autor a través de una sólida argumentación metafísica y antropológica diciendo: *A toda potencia natural corresponde algún acto u operación naturalmente proporcionada y congruente a ella, de otra manera no sería potencia natural, sino meramente obediencial; pero el libre albedrío es una potencia natural al hombre; luego tiene alguna operación naturalmente debida y congruente*. El mérito congruo que reclamaban los jesuitas en esta disputa teológica se fundaba en una explicación ético-antropológica: la libertad humana es una potencia natural, y las acciones que se producen por la racionalidad práctica tienen proporción adecuada a su naturaleza. La propuesta hunde sus raíces en una convicción aristotélica clave, que las obras humanas tienen su principio y fin en las actividades respectivas[37]. No es que los jesuitas quitaran la participación de Dios en la esfera ético-antropológica humana, sino que regresaban los méritos a los principios o agentes de las acciones respectivas que las producían. Concluye su argumento Alegre: "Dirás que en el hombre caído el libre albedrío ha quedado lánguido y herido. Respondo (I-II, q 109,art .2): No está por el pecado la naturaleza humana tan completamente corrupta, que esté privada de todo bien de la naturaleza. De donde puede ciertamente en el estado de naturaleza corrupta por la virtud de su naturaleza hacer algún bien particular [...] pero no todo el bien connatural a él. Alegre despliega su línea fina entre gracia y libertad concluyendo: Si nosotros hiciéramos lo que está de nuestra parte para seguir la guía de la razón natural, Dios no

[35] Francisco Xavier Alegre, *op. cit.*, prop. IV, pág. 207.

[36] *Idem*, prop. 4, p. 221.

[37] *En Metafísica IX-3* Aristóteles había desarrollado la proporción entre las potencias activas y las potencias activas; esta consideración llevada al tratado *Del Alma y a la Etica nicomaquea*, daba responsabilidad moral a cada sujeto en sus acciones respectivas.

nos escatimará lo que es necesario […] pero el hombre puede hacer lo que está de su parte sin el auxilio de la gracia sobrenatural, y por ello hacer lo que está de su parte no es cooperar con la gracia, como se decía en la primera parte"[38].

Podría pensar el lector que esta teoría es ajena al tema de la justicia distributiva desarrollado en el texto pero me parece que es precisamente la causa que justifica la posibilidad de que todo sujeto en América actúe por sí mismo y sea capaz de desempeñar los puestos que elija por sus propios méritos. La proporción entre potencias activas y pasivas, así como la aceptación de la plena libertad al realizar acciones humanas rectas aportaba una emancipación en la estructuración social frente a la consideración de las diversas clases de hombres basada en su sangre, parentesco, linaje, o designio divino para desempeñar funciones. No niega Alegre que la autoridad viene de Dios, pues remotamente, la creación es divina y se mantiene; sin embargo, quién sea la autoridad y cuáles son los criterios para que ésta sea escogida, han cambiado con esta propuesta pues ahora se pone la fuerza en los méritos personales y no en causas externas a los individuos. El argumento se refuerza con otro argumento que desarrolla Alegre en sus *Instituciones,* L VII prop. X diciendo que *La infidelidad no es un vicio cuyas diversas especies son examinadas*. Citando al Aquinate II-IIae. q 10, art 1[39]*,* Alegre distingue dos tipos de infidelidad: la infidelidad que se entiende como pura negación de la fe porque no la ha recibido la persona, y la infidelidad que se entiende como contraria a la fe. La primera dice que no es pecado, ya que se trata de una ausencia en gentiles y paganos; la segunda es, o del que la recibe y no la acepta –por ejemplo el caso de algunos indios– o del que no la quiere y la cree: el hereje. Alegre procede a hilar este tema con el del auxilio de la gracia y dice: los infieles pueden querer y obrar algún bien moral pues *ningún pecado corrompe todo lo que es bueno por naturaleza*. Note el lector como se disuelve con esto la *última ratio* de la conquista de América, la necesidad de la evangelización. Alegre concluye su argumento de esta manera: "la fe dirige su atención hacia un bien sobrenatural que sin ella no podría ser conocido o deseado, pero niego que la fe dirige la intención hacia un bien connatural del hombre, pues el bien, así como puede ser conocido por medio de la luz natural de la razón, así también puede ser buscado y deseado"[40]. Alegre cita una vez más el criterio de Tomás de Aquino para reforzar su propuesta.

En conclusión, el ser humano puede actuar con autonomía propia. Estamos frente a un texto paralelo cronológicamente a la obra de Emmanuel Kant y no podemos dejar de

[38] *Cfr.* Francisco Xavier Alegre, *Instituciones Teológicas*, 2007, L VII., prop. IV, punto 18, págs. 231-235.
[39] Francisco Xavier Alegre, *op. cit.,* Antología... pp. 237-305.
[40] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, punto 5, pág. 245.

establecer la relación entre la autonomía kantiana del sujeto –evidentemente distinta a la propuesta que aquí analizamos– y la de Alegre. En este caso, la propuesta alegrina es una solución alternativa de interpretación de la libertad que da lugar a un humanismo ético y antropológico que ya no hunde sus raíces en la religión.

Es interesante ver cómo la solución final de los vicios opuestos a la justicia distributiva y la acepción de personas a ella opuesta vino en América por una sólida tradición jurídica iniciada por Francisco de Vitoria y sus comentarios a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, que culmina en el destierro jesuita que revisa y se apoya en los mismos textos del Aquinate. Desde la condición política del siglo XVI novohispano hasta el destierro jesuita en Italia, las influencias filosóficas han variado considerablemente; empero, hay todo un hilo conductor basado en fuentes y argumentaciones análogas que desarrolla con más fuerza el tema de la igualdad, la valía de las personas para desempeñar puestos y funciones desde sus propios méritos, y un concepto de autonomía y libertad del individuo. Paulatinamente, el discurso y la argumentación se van desarrollando hasta finales del siglo XVIII, para llegar a Alegre *sostener amparado en esas mismas fuentes que como estableció Santo Tomás que aquéllos infieles que nunca hayan asumido la fe, como los paganos, los judíos, etc. de ningún modo deben ser obligados a ella, puesto que creer es un acto de la voluntad, pues el hombre puede hacer las demás cosas no queriéndolo, pero creer, sólo por su voluntad, como dice Agustín (Tract. 26 in Joann)*[41].

En conclusión final a nuestra investigación, podemos decir que hay una tradición filosófico-jurídica novohispana que arranca de la Escuela de Salamanca y que se desarrolla paulatinamente en la Colonia. Esta tradición formula argumentaciones que responden y amplían explícitamente textos previos que desarrollaron una problemática común. Aunque es indudable que no basta con explicar desde estas influencias internas los cambios que se fueron produciendo a lo largo de los siglos de estancia de la corona española en la Nueva España y las aportaciones ilustradas de diversas épocas, el avance científico, y las leyes que fueron cambiando en distintos períodos serán lo que dará cuenta de muchos de los cambios que al final se dieron, es indudable que todo intento de rastrear las influencias ilustradas en la Nueva España debe comenzar teniendo en cuenta el hilo filosófico argumentativo que tuvo esta tradición que planteó desde la cátedra cambios al currículo y en las mentalidades estudiantiles. Dicho en otras palabras, la consideración de esta tradición filosófica también fue motor de la emancipación americana y no debe soslayarse.

[41] Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, punto 6, pág. 247.

Bibliografía

Alegre, Francisco Xavier, *Antología. Instituciones Teológicas*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM-UAEM, México, 2007.

Aquino, Tomás, Summa Theologica, Católica, Madrid, 1955.

Aspe Armella, Virginia. *Las Aporías fundamentales del periodo novohispano.* CONACULTA, México, 2002.

Beuchot, Mauricio, *Cartografía del Pensamiento novohispano*, Novohispania, México, 2010.

De la Veracruz, Alonso, *De dominio infidelium et iusto bello*, Edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

De Viseo, Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, traducción, presentación y notas de Verónica Murillo Gallegos, prólogo de Walter Redmond, Colección Novohispania, México, 2010.

Rovira Gaspar, Ma. del Carmen y Carolina Ponce Hernández, *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Xavier Alegre. Ejercitaciones Arquitectónicas de Pedro Márquez.* Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM-UAEM, México, 2007.

Velazco, Ambrosio, *El humanismo republicano*, UNAM, México, 2010.

Zapata y Sandoval, Juan, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte. En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes, introducción, traducción y notas:* Mauricio Beuchot Puente, edición del texto latino: Paula López Cruz, UNAM, México, 1995.

Zapata y Sandoval, Juan, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte: De aquellos que injustamente distribuyen,* introducción, traducción y notas: Arturo E. Ramírez Trejo, edición del texto latino: Paula López Cruz, UNAM, México, 1999.

LAS PROPIEDADES DE LA FAMILIA VILLANUEVA EN LA RIBERA ORIENTAL DEL RÍO CHIGNAHUAPAN, SIGLO XVI

Florencio Barrera Gutiérrez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
f_barrera2@hotmail.com

Introducción

Muchos fueron los españoles que participaron en la conquista, la pacificación y el poblamiento de diferentes lugares del virreinato de la Nueva España. Sin embargo, poco sabemos sobre la vida de cada uno de aquellos conquistadores que abandonaron su patria en busca de fortuna y privilegios en el territorio recién encontrado. De las figuras relevantes bien conocidas, destacan Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y Nuño de Guzmán. Pero existieron otras que por sus "méritos y servicios", grandes riquezas, su valor, o su inteligencia figuraron también en la vida social del primer siglo de la época colonial. Entre éstos, se destaca en la primera mitad del siglo XVI Alonso de Villanueva Tordesillas y más tarde sus sucesores Alonso y Agustín de Villanueva Cervantes.

El caso de la familia Villanueva resulta interesante no sólo por el hecho de que logró sobresalir en la sociedad novohispana mediante relaciones de amistad y familiares, al vincularse por vía matrimonial con algunas familias distinguidas de la época, sino porque la activa participación de los miembros de la familia les permitió la conformación de una extensa propiedad agraria en el valle de Toluca. La extensión de tierra adquirida abarcaba desde el margen oriental del río Chignahuapan o Lerma, donde se encontraba asentado el pueblo de Otzolotepec, y se extendía hacia las montañas de la Sierra de las Cruces, en cuyas faldas estaban los pueblos de Mimiapan y Jilotzingo.

El presente trabajo es un estudio de la historia agraria colonial encaminado a explicar el proceso de conformación de la propiedad de la familia Villanueva, en el siglo XVI, que estaba distribuida en los pueblos de Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, asentados en la porción noreste del valle de Toluca. Se trata, sobre todo, de recuperar *grosso modo* las principales formas en que estos personajes se hicieron de fama y propiedades.

1. La familia Villanueva

Se tienen pocos datos sobre la vida de Alonso de Villanueva Tordesillas pero se sabe que era oriundo de Villanueva del Fresno, provincia de Badajoz, en España. Hijo de Gonzalo Garrido y de Leonor Martínez y que antes de su llegada a la Nueva España estuvo en la Isla Española.[1] Alonso de Villanueva destacó por sus servicios militares a la Corona: participó en la conquista de Tenochtitlán, en la expedición a Pánuco, en las provincias de los Yopelcingos y en Colima.[2] Además se distinguió por su participación en el Cabildo de la ciudad de México, por la realización de exitosos negocios y tejer una red de amistades con otros conquistadores, lo que afianzó su prestigio a lo largo de su vida.

Villanueva Tordesillas contrajo matrimonio con Ana Cervantes, hija de Leonor de Andrada y de Leonel de Cervantes, comendador de la Orden de Santiago y encomendero de los pueblos de Atlapulco y Jalatlaco en el valle de Toluca,[3] y procrearon seis hijos: Alonso, Agustín, Leonor, Ana, Leoneta y Florencia (véase cuadro 1). Este matrimonio marcó el inicio de una familia que se estableció en la nueva estructura urbana o traza de la ciudad[4] y formó parte del reducido grupo rector de la sociedad novohispana en la primera mitad del siglo XVI.

En la nueva estructura urbana, el Cabildo de la ciudad de México ubicó a Villanueva Tordesillas cerca de la plaza central donde estableció su residencia familiar.[5] Su vivienda estaba ubicada entre la iglesia mayor y la calle de Tacuba, junto a la casa de Cristóbal Flores, alcalde ordinario, y a la del regidor Luis de la Torre. No obstante, a mediados del siglo XVI, Alonso de Villanueva y algunos vecinos que habían sido encargados del gobierno local, fueron desplazados porque en el lugar donde se encontraban fue destinado para la construcción de una nueva Catedral. Villanueva Tordesillas y su familia se mudaron al primer solar de la calzada de Tacuba, donde más tarde Catalina de Peralta, esposa de Agustín de Villanueva Cervantes, fundó un convento.[6]

---

[1] Francisco A. de Icaza, *Conquistadores y pobladores de la Nueva España*, pp. 78-79.

[2] *Idem*, Dorantes de Carranza, Baltazar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*; p. 159; y Villar Villamil, Ignacio, *Cedulario heráldico de conquistadores de la Nueva España*, núm. 18.

[3] Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, pp. 250-254, 283-286 y 405-407.

[4] La nueva ciudad fue diseñado bajo el modelo clásico: una plaza central y a su alrededor la iglesia y las manzanas de solares destinadas a habitaciones, comercio y talleres exclusivamente para los españoles. Sobre la nueva división del espacio. Porras Muñoz, *op. cit.*, pp. 19-24; y Mier y Teran, Lucia, *La primera traza de la ciudad de la ciudad de México, 1524-1535*.

[5] *Actas de Cabildo de la ciudad de México*, 22 de febrero de 1527.

[6] En 1601 Catalina de Peralta, viuda de Agustín de Villanueva, fundó el convento de Santa Isabel con la

Villanueva Tordesillas no sólo recibió un espacio donde vivir, sino también logró adquirir solares, peonías y caballerías de tierra dentro y fuera de la nueva traza. Por ejemplo, en 1527, el Ayuntamiento de la Ciudad de México le concedió un solar, dos años después obtuvo un sitio para ovejas y una tierra para una huerta en Tacuba. Para 1551, era dueño también de un solar en la calzada de San Hipólito y de unas tierras en "términos" de Tacubaya. Finalmente, en 1553 adquirió una merced de una caballería de tierra y algunas demasías en la calzada de Tacuba[7] (véase cuadro 2).

La adquisición de mercedes de tierra, minas, oficios y encomiendas fue el inicio de muchos colonos españoles para obtener fortuna, fama y reputación. Cada colono español experimentó de manera distinta su carrera ascendente. En el caso de Villanueva Tordesillas la fortuna que llegó a amasar fue, principalmente, mediante el desempeño de diferentes oficios en el Cabildo de la ciudad México: fue tres veces elegido regidor (1527, 1544 y 1554), electo diputado de minas dos veces (1529 y 1552). En 1543 fue designado procurador en la Corte del Rey. En marzo de 1544, con motivo de las Leyes Nuevas, se acordó enviar a España dos procuradores, un conquistador y otro poblador, por ese motivo, Villanueva fue enviado en representación del Ayuntamiento, cargo que ocupó hasta su regreso, en noviembre de 1550, y en 1553 se desempeñó como procurador mayor.[8] El año de 1554 es la última fecha en que encontramos a Alonso de Villanueva ejerciendo actividades, pues falleció en noviembre de ese año.

Durante el tiempo en que estuvo en el Ayuntamiento gozó de notable influencia política, al mismo tiempo que aumentó sus caudales, prestigio social y parentesco no sólo con familias "reinantes" en el Ayuntamiento citadino de la primera mitad del siglo XVI, sino también con familias del valle de Toluca. Por ejemplo, mantuvo amistad con el Marqués del Valle de Oaxaca y con el primer virrey Antonio de Mendoza. Estrechó relaciones de amistad con Juan de Sámano, encomendero de Zinacantepec, y con Juan Gutiérrez Altamirano, encomendero de Calimaya, Tepemajalco y Metepec, entre otros. De esta manera para mediados del siglo XVI la familia Villanueva gozaba de gran prestigio social.

Bula de S. S. Clemente VIII, que había recibido en 1592. Para ello, destinó la casa donde vivía, que se ubicaba en la parte de lo que hoy es Palacio de Bellas Artes y abarcando hasta la actual avenida Juárez. El convento adoptó la regla de franciscanas descalzas, de la primera regla de Santa Clara. No obstante, por la situación de precariedad que la regla establecía decidió adoptar la regla de clarisas urbanistas, lo que les permitía poseer rentas y exigir dote. Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, pp. 211-220.

[7] Véase *Actas de Cabildo*…, *op. cit.*, 8 de febrero de 1527; 31 de julio de 1528; 30 de abril y 31 de diciembre de 1529, 24 de abril y 17 de julio de 1551; 23 y 26 de junio de 1553.

[8] Véase Actas, *op. cit.*, 4 de enero de 1527; 9 de agosto de 1543; 13 y 20 de marzo de 1544; 29 de febrero de 1552; 1 de enero 1553 y 7 de mayo de 1554.

La conformación misma de una amplia parentela era fundamental y no sólo se daba mediante relaciones de amistad, sino también por el ingreso de los hijos o parientes a la vida eclesiástica y a través de matrimonios. Las familias de grandes recursos procuraban, de manera muy especial, concretar alianzas matrimoniales con las familias de los altos funcionarios civiles, porque era una garantía de éxito para los negocios emprendidos y para los diferendos jurídicos en los que se veían envueltos.

Así lo demuestra Villanueva Tordesillas cuando buscó esposa para su hijo Alonso de Villanueva Cervantes, encontrándola nada menos que en la hija de Isabel de Estrada y Juan Alonso Altamirano, hijo del licenciado Juan Gutiérrez Altamirano y de Juana Altamirano, quienes eran, a su vez, primos de Cortés. Del matrimonio de Alonso de Villanueva y Juana Altamirano nacieron seis hijos (Alonso, Juan, Catalina, Isabel, Ana y Leonor), todos unidos a prósperas familias ligadas con la Audiencia y la Iglesia (véase cuadro 1).

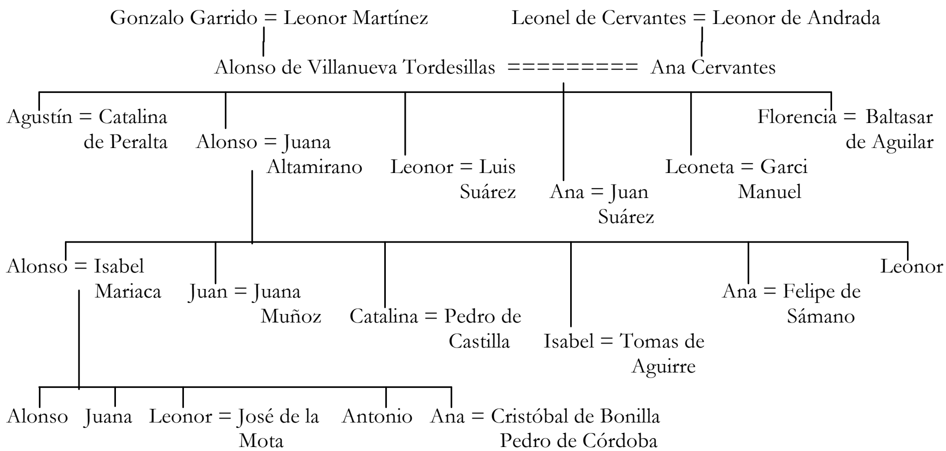
Los enlaces de los hermanos de Alonso de Villanueva de igual manera fueron entre descendientes de familias distinguidas. Agustín, Leonor y Ana se casaron con tres hijos de Juan Suárez de Ávila y de Magdalena de Peralta, hija de Martín Goñi de Peralta[9] y de Beatriz de Zayas: Agustín se casó con Catalina, Leonor con Luis, quien fue alcalde ordinario de la ciudad de México en 1571 y alcalde mayor de Cuautitlán en 1582,[10] y Ana con Juan Suárez de Peralta. Leoneta de Andrada fue esposa de Garci Manuel Pimentel, conquistador de Jalisco. Y, finalmente, Florencia contrajo nupcias con su primo Baltasar de Aguilar Cervantes[11] (véase cuadro 1). Las evidentes alianzas matrimoniales entre los Villanueva Cervantes y los descendientes de las familias Suárez de Peralta, Pimentel, Aguilar Cervantes y los Altamirano: éste último estaba emparentado con la familia Cervantes, unió a distinguidas familias de la sociedad novohispana, cuyos intereses por la continuación del linaje, la preservación del estatus y la acumulación de riquezas eran semejantes.

[9] Amaya Garritz, “Los alcaldes ordinarios de la ciudad de México en el siglo XVI”, p. 38; y Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza.*

[10] *Actas de Cabildo*…, 1 de enero de 1571; y Guillermo Fernández de Recas, *Mayorazgos de la Nueva España*, p. 23.

[11] Guillermo Porras Muñoz, *op. cit.*, p. 282.

Cuadro 1. Árbol genealógico de la familia Villanueva



Fuente: Elaboración propia.

Alonso de Villanueva Tordesillas, como ya vimos, manifestó un constante interés por ganar prestigio y riqueza, así como el deseo de alcanzar y mantener una posición en la escala social.[12] Además arguyendo sus "méritos y servicios" de conquista —de Tenochtitlán, la expedición a Pánuco, en la provincia de Yopelcingo y en Colima— obtuvo recompensas. Entre éstas se pueden mencionar dos: por un lado, la concesión de un escudo de armas en 1531;[13] y por otro, fue favorecido con los tributos y la fuerza de trabajo de tres antiguos señoríos: Otzolotepec, Jilotzingo y Mimiapan, asentados

[12] No tenemos referencias de que Villanueva Tordesillas o sus descendientes hayan solicitado a la Corona un título de nobleza (conde, duque o marqués) que les diera mayor distinción y prestigio. Por otra parte, Villanueva Tordesillas, en 1538, junto con otros conquistadores fundaron la *Cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad*. La cofradía era en esencia una colectividad religiosa integrada por fieles laicos y proporcionaba servicios de auxilio para los enfermos pobres y de sustento a los integrantes. *La Cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad* fue una de las que alcanzó el más alto y sólido prestigio durante sus tres siglos de existencia, tanto por las personas que la formaron como las que siguieron, por ser lo más preeminente de la sociedad novohispana en el terreno económico, social, político y el religioso. Muriel, Josefina, "La capilla de la cena en la Catedral de México", pp. 35-58.

[13] El blasón está dividido en dos cuarteles: en el primer cuartel se representó, en campo de plata, un águila de sable, y el segundo cuartel en campo de gules, tres cabezas de indios en señal o representación de algunos que mató en las campañas de conquista. Los cuarteles están rodeados por una orla de ocho cruces de plata y ocho aspas de san Andrés de oro, en campo azur. El escudo tiene como distintivo al timbre, un almete cerrado con un brazo armado con un estoque en la mano, en señal del ánimo y esfuerzo con que participó en la conquista. AGI, México, 1088, L. 1 BIS, fs. 134v-136v. Consultado a través de http://pares.mcu.es [5 de marzo de 2010]; y Villar Villamil, Ignacio, *Cedulario heráldico*…, núm. 18.

en el valle de Toluca, y Huachinango[14] ubicado en la sierra de Puebla, que le fueron adjudicados como encomienda.

2. La encomienda de Otzolotepec, Mimiapan, Jilotzingo y Huachinango

La encomienda resultó ser muy favorable no sólo por los beneficios que les reportaban los pueblos (recursos para la subsistencia y un régimen de trabajo gratuito por vía de tributación), sino también porque les permitió adquirir una considerable cantidad de tierras. La encomienda fue una Institución (nacida en las Antillas) introducida en la Nueva España con el propósito de recompensar a los conquistadores por sus "méritos y servicios". La Corona española concedió a los encomenderos el beneficio del tributo indígena ya fuera en especie o en fuerza de trabajo, de uno a más señoríos o pueblos, no así la propiedad de la tierra de los indios.[15] No obstante, los encomenderos lograron adquirir suficiente tierra para la práctica de sus empresas agrícolas, ganaderas, mineras, industriales y mercantiles,[16] a través de mercedes de tierras. Contrariamente a la encomienda, que sólo daba derecho a disponer del usufructo de la tierra, la merced era un título de posesión o propiedad de la tierra.

La distribución de las encomiendas tenía mucho que ver con la "calidad y los méritos" de los conquistadores, también si eran o no cercanos a Cortés o habían invertido recursos (caballos, esclavos, armas, etcétera). Así, hubo conquistadores a los que se les asignó más de un cacique, como es el caso de Alonso de Villanueva Tordesillas. Otros tuvieron que compartir, entre dos o más, los frutos de una sola encomienda, por ejemplo, Gaspar Garnica y Alonso de la Serna compartieron los frutos del pueblo de Tlacotepec. Esto no implicaba para el cacique que los indios subordinados, que estaban bajo su autoridad, se tuvieran que dividir en dos partes. Sin embargo, algunos conquistadores ni siquiera alcanzaron una encomienda.[17]

[14] En la actualidad, Huachinango es un municipio del estado de Puebla. Limita con los municipios de Xicotepec de Juárez y Juan Galindo al norte, con Ahuazotepec y Zacatlán al sur, al oeste con Juan Galindo y Tlaola, y Naupan, Ahuazotepec y con el estado de Hidalgo al poniente. Las condiciones naturales permiten que el terreno sea propicio para el cultivo de maíz y frijol. Además cuenta con zonas boscosas de pinos, ocotes y encinos. Por su situación geográfica pueden identificarse tres tipos de clima: cálido, semicálido y templado frio. Consultado a través de http.//www.e-local.gob.mx/work/templates/ enciclo/puebla/mpios/21-071a.htm [9 de febrero de 2010].

[15] Gerardo González Reyes, "Señorío, cabildo de indios y memoria histórica. La destrucción del señorío prehispánico durante el siglo XVI en la región Matlatzinca", p. 94.

[16] Yolanda Zamudio Espinosa, *Tierra y sociedad en el valle de Toluca siglo XVI*, p. 43.

[17] María Teresa Jarquín Ortega y René García Castro, "Pueblos y encomiendas de la región de Toluca en el siglo XVI", pp. 73-83; y García Castro, René, "Los pueblos de indios durante y después de la Independencia: corporaciones ignoradas y negadas por la ley", p. 288.

Villanueva Tordesillas recibió cuatro pueblos en encomienda. Los más importantes fueron Otzolotepec, Mimiapan y Jilotzingo. El otro no menos significativo fue el pueblo de Huachinango.[18] A su muerte, en 1554, la encomienda pasó a manos de sus hijos Agustín y Alonso de Villanueva Cervantes. En ese mismo año, la encomienda de Huachinango estuvo ligada a las pretensiones de particulares, por lo que además del interés de la Corona por recuperarla, la viuda de Antonio de Villarroel, Isabel de Ojeda intentó reclamarla.[19] Al fallecer Agustín de Villanueva en 1573 y a falta de un hijo legítimo, los beneficios pasaron a manos de su viuda Catalina de Peralta, y de su hermano Alonso de Villanueva,[20] es decir, que los tributos de los cuatro pueblos mencionados se compartieron por mitad. El hecho de dividir el tributo entre dos personas, lejos de afectar su integridad, debe entenderse como una medida equitativa porque de la cabecera dependía un número considerable de sujetos, así por ejemplo, sabemos que el pueblo de Huachinango, en 1550, contaba con 35 estancias o unidades subordinadas.[21] A la muerte de Alonso de Villanueva en 1605 y de Catalina de Peralta acaecida en la segunda década del siglo XVII, la encomienda de los cuatro pueblos quedó vacante por lo que pasó a manos de la Corona. Para 1640 los frutos de los tributos pasaron a manos del conde de Moctezuma y más tarde fueron incorporados una vez más al padrón de posesiones de la Corona, tal y como sucedió en 1688.[22]

Durante el siglo XVI los cuatro pueblos estuvieron al servicio personal de los encomenderos Villanueva, en estancias, actividades domésticas y la edificación de sus fincas, así como de obligaciones tributarias de bienes básicos y en moneda. No contamos por el momento con datos que señalen el tiempo o la frecuencia de

---

[18] Es probable que los tres primeros pueblos hayan estado asignados, al principio, a tres conquistadores distintos. Por ejemplo, el pueblo de indios de Mimiapan fue encomendado a un tal Morrejón y a un maestre Diego, de quien no tenemos referencias. Mientras que el pueblo de Huachinango fue asignado en principio a Juan de Jaso. Juan de Jaso, era de San Juan del Pie del Puerto en Navarra. Hijo de Joan Pérez de Jaso y de Graciana de Gorostiaga. Llegó a Nueva España en compañía de Francisco de Montejo, recibió la encomienda de Huachinango, acompañó a Cortés en el viaje a las Hibueras y en la expedición a California y participó en la pacificación de Jalisco. Estaba casado con María Ponce de León. Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, p. 325; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, p. 119; Francisco A. de Icaza, *Conquistadores y pobladores…*, *op. cit.*, pp. 21-22; y Guillermo Porras Muñoz, *op. cit.*, p. 331.

[19] Las referencias sobre Antonio Villarroel señalan que pasó a la Nueva España en 1519 en compañía de Cortés, participó en la conquista de Tenochtitlán, fue encomendero de Cuernavaca, estuvo casado con Isabel de Ojeda. En el intervalo que va de 1525 a 1545 ocupó diversos cargos en el gobierno de la Nueva España tales como regidor de la ciudad y alguacil mayor. Himmerich y Valencia, Robert, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*, p. 263; y Gerhard, Peter, *op. cit.*, p. 94.

[20] Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 279; y Robert Himmerich y Valencia, *op. cit.*, pp. 261-262.

[21] "Suma de visitas", en *Papeles de la Nueva España*, p. 115. En este documento no se mencionan las 35 estancias que formaban parte de la cabecera de Huachinango en la primera mitad del siglo XVI.

[22] Peter Gerhard, *op. cit.*, pp. 119 y 279.

la tributación en trabajo, ni en especie entregados por los pueblos de la Sierra de las Cruces. Sólo tenemos algunas referencias para el pueblo de Huachinango. La relación conocida como *Suma de visitas* en la que se registró el saldo de la oleada epidémica del periodo de 1545-1548, proporciona datos sobre Huachinango. Según esta fuente de información, este pueblo junto con sus 35 estancias otorgaban cada 60 días 348 pesos y 5 tomines, 10 manteles y 5 sabanas de a seis piernas cada una, así como de 8 jarros de miel, 7 panes de cera, 70 panes de liquidámbar y 3 sillas. Al mismo tiempo daban cada cinco días 12 tomines por una gallina de la tierra y otra de castilla, 2 codornices y 15 huevos, un pan de sal, unos pocos exies y tomates, 20 indios para servicios y 15 más para servicios en la ciudad de México.[23]

Además de los beneficios por parte de los pueblos asignados a los encomenderos Villanueva, como ya mencionamos, adquirieron de manera lenta pero progresiva, tierras de los pueblos encomendados. Este hecho cambió la forma de la economía de los titulares: de la encomienda, una Institución surgida de la conquista, a la hacienda, la Institución económica fundamental de la época colonial, aunque en algún momento funcionaron a la par. Legalmente el título de la encomienda no confirió el derecho sobre la tierra. Al carecer de derechos sobre la tierra, los españoles se esforzaron por obtenerla mediante donaciones reales sobre baldíos o tierras vacantes, que el rey concedió a través de mercedes o repartos, y la compraventa realizada por la Corona en subasta pública,[24] pero también la obtuvieron a través de medios no siempre legítimos.

En el valle de Toluca la adquisición de tierras por parte de los españoles fue constante lo que permitió la expansión de la propiedad territorial. Por ejemplo, en el pueblo de Toluca, entre 1570 y 1636, se dio un largo proceso de acumulación. En 1570 sólo había siete haciendas o estancias ganaderas (12,289 hectáreas) dentro del cercado general que era conocido localmente como "La Sabana Grande" y que estaba bajo la jurisdicción del Marquesado en el valle de Toluca.[25] Para 1636 había 15 propietarios con el mismo

[23] "Suma de visitas"..., pp. 115-116.

[24] Como resultado del descubrimiento de América, el monarca español adquirió la soberanía pero no la propiedad de todas las tierras. De hecho, el rey tenía derecho a recibir tributos de los naturales en reconocimiento de su soberanía, y a disponer de las tierras incultas, así como el reconocimiento de los naturales a sus tierras como inmemorial y legítimo. Esto es, el rey como soberano tenía derecho a recibir tributos de sus vasallos americanos, así como ceder estos tributos a un encomendero por los servicios dados a la Corona. Pero ni el rey como el encomendero tenía derecho a ocupar tierras de los indios, ni siquiera incultas. Margarita Menegus, "Rey propietario o rey soberano", pp. 564-569 y 577-584.

[25] García Castro señala que se construyó un cercado de adobe que medía más de 20 kilómetros de largo, pero esta construcción se hizo a ambos lados del río Chignahuapan. Este cercado había dividido, por un lado, un espacio ocupado por ganado de españoles, y por el otro, un espacio agrícola al principio exclusivamente de indios y poco a poco de españoles también. La franja de tierra que quedó en medio de la "cerca

número de estancias ganaderas (6 SEGMe + 8.5 SEGMa), la mayoría de ellas ubicadas dentro del cercado. Existían 43 propietarios de tierra agrícola que habían adquirido alrededor de 174 fracciones fuera del cercado, con una concentración notable en las zonas que estaban al margen de los ríos que bajaban del volcán Xinantécatl o de los arroyos que nacían al poniente de Toluca. En total, los españoles se habían hecho de 26,900 hectáreas dentro del marquesado, de las cuales 72.87% (19,600 hectáreas) estaban destinadas a la crianza del ganado y 27.13% (7,300 hectáreas) al cultivo agrícola. Además 100 hectáreas de la zona urbana que estaban en manos de los españoles en el pueblo de Toluca. Esto es, entre 1570 y 1636, la población española duplicó la adquisición de tierra en el área marquesana de Toluca.[26]

En la vertiente suriana del *Chicnahuitecatl* los encomenderos, descendientes de conquistadores, funcionarios reales y particulares adquirieron mercedes de tierras en las breves llanadas y "sabanas", así como en las "vegas" de Malinalco para las primeras empresas agrícolas destinadas al abasto de los reales mineros. En la ribera oriental del río Chignahuapan también se generó un largo proceso de acumulación de la tierra, durante el cual se formaron grandes y prósperas fincas ganaderas y agrícolas, porque los pastizales que ahí crecían y el agua que corría eran elementos indispensables para su desarrollo.

3. La conformación de la propiedad privada en los pueblos de la Sierra de las Cruces

En el siglo XVI, la zona de la ribera oriental del río Chignahuapan despertaba la codicia en los encomenderos Villanueva, no porque fuese rica en yacimientos de metales preciosos, sino porque tenían a su disposición un medio geográfico para desarrollar sus actividades económicas. Los españoles se apropiaron primero de las tierras y de los pastizales cercanos al río Chignahuapan, y segundo, del agua de los ríos, ciénegas, lagunas y otras fuentes de agua, porque eran los elementos claves para el desarrollo de la agricultura y la ganadería.

A continuación se ha hecho un breve recuento de las propiedades de los encomenderos que fueron concedidas por vía merced y compraventa a lo largo de 70 años, tomando en consideración su ubicación con respecto a cada uno de los pueblos de indios, con el fin de examinar la cantidad de tierra que fue transferida del ámbito de cada pueblo a manos de los propietarios españoles.

general" fue conocida en la Colonia como "Sabana Grande". René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, p. 294.

[26] García Castro, *op. cit.*, pp. 298-299.

Villanueva Tordesillas solicitó tierras a las autoridades en turno, no con el propósito de acumular con fines de prestigio, sino para trabajarlas, ya que podían convertirse en la palanca de negocios tan lucrativos como, por ejemplo, abastecer a los reales mineros de Sultepec y Temascaltepec, los cuales demandaban grandes cantidades de alimentos. Los virreyes en turno lo favorecieron —al igual que a sus hijos— con superficies de tierra en "términos" de los pueblos encomendados. Las tierras concedidas se encontraban dispersas por todo el territorio de los pueblos: desde el margen oriental del río Chignahuapan hasta la zona alta de la Sierra de las Cruces. Esto demuestra la riqueza geográfica de la región, por lo que las solicitudes se hicieron en la parte montañosa, en la planicie, en las cercanas a fuentes de agua y en el cinturón verde que se formó a lo largo del río Chignahuapan.

La conformación de su propiedad se inició cuando en julio de 1542 solicitó al virrey Antonio de Mendoza le fueran concedidas en merced algunas tierras donde tenía sus ganados mayores y menores. En su petición, especificó la ubicación de los lugares: dos se encontraban en territorio del pueblo de Mimiapan, el primero "en un sitio o quebrada entre unas cuestas llamada "Zacualpa", y el segundo ubicado en un cerro denominado "Ostotitlán"; otro ubicado en el valle de "Matalcingo", en la ribera del río Chignahuapan; uno más en el pueblo de Jilotzingo, en un sitio llamado "Tepetzingo"; otro en la ribera del río Chignahuapan, en "términos" de Otzolotepec, y finalmente uno ubicado en la falda de un cerro que se encontraba entre Jilotzingo y Otzolotepec.[27]

Ante la petición de Villanueva Tordesillas, el virrey nombró a Juan de Galdo, corregidor de Tenango, para recabar información sobre la situación de la tierra solicitada. Concluida la averiguación, el virrey determinó en 1542, conceder un sitio de ganado menor en cada uno de los lugares mencionados en su petición (unas 4,681.62 hectáreas).[28] En ese mismo

---

[27] AGA, Jilotzingo, Otzolotepec, Estado de México, Dotación de tierras, exp. 23/2214, leg. 1, fs. 12-15

[28] AGA, Otzolotepec, Villa Cuauhtémoc, Estado de México, Dotación de tierras, exp. 24/2255, leg. 1, fs. 1v-3v. Durante el siglo XVI se impulsaron varias medidas legales tendientes a definir la extensión y uso de la tierra mercedada. Entre los principales decretos destacan los de 1536 y 1567 que establecían las medidas de la estancia de ganado menor y mayor. El primer decreto establecía que el sitio de ganado mayor debía medir un cuadrado de 5,000 varas, y la de ganado menor un cuadrado de 3,333 y un tercio. La segunda disposición señaló que las estancias de ganado mayor debían medir 3,000 pasos y la estancia de ganado menor 2,000 pasos. Estas dos últimas medidas fueron ratificadas en 1574, 1580 y 1582. Mientras una caballería tenía la forma rectangular, su extensión abarcaba 1,104 varas de largo por 552 de ancho, la extensión total era de 609,408 varas cuadradas, es decir, unas 42.79 hectáreas. Véase Yolanda Zamudio Espinosa, *Tierra y sociedad…*, pp. 49 y 52. Ahora bien, desconocemos si en realidad las mercedes de tierras obtenidas, durante el siglo XVI, por los encomenderos fueron medidas bajo los decretos anteriores. Lo más probable es que la mayoría de las tierras no fueron medidas en ese tiempo, lo cual explicaría los primeros litigios por la posesión o propiedad de la tierra entre los pueblos y la familia Villanueva durante la segunda mitad del siglo XVI. Por otro lado, hemos convertido en todos los casos que nos fue posible las medidas a hectáreas, con

año recibió una y media caballerías de tierra, equivalente a 128.37 hectáreas, en cada uno de los pueblos de Mimiapan y de Huachinango. Como podemos observar, Villanueva Tordesillas poco a poco iba ampliando sus dominios en los pueblos encomendados, porque los recursos naturales con que contaban eran buenos y facilitaban el pastoreo dando como resultado la multiplicación de los ganados, así como la agricultura. Tan importante como las tierras y el ganado fue el control del agua, un recurso abundante y esencial para asegurar las cosechas y mitigar la sed de los rebaños. En 1543 solicitó le fueran mercedados dos sitios de estancia de ganado menor (unas 1,560.54 hectáreas). El primer sitio se ubicaba en "términos" del pueblo de Zacoyuca, junto a un manantial de agua denominado *Tlil oztococ*, y el segundo en Mimiapan, cerca de una fuente de agua llamada *Atlexoyan*. Para 1544 se le concedió otro sitio de ganado menor (unas 780.27 hectáreas) en Zacoyuca, en un monte ubicado entre Jilotzingo y Mimiapan.[29] A las adquisiciones anteriores, se le sumaron en 1551 tres mercedes de tierra, cada una contemplaba un sitio de estancia de ganado menor (2,340.81 hectáreas) en "términos" del pueblo de Huachinango[30] (véase cuadro 2). El interés por explotar la tierra y aprovechar los abundantes recursos estuvo presente en otros propietarios, por ejemplo, Cortés, quien estableció su ganado en el sitio de Atenco y en la ribera de la laguna de Chignahuapan, o Juan Gutiérrez Altamirano con sus propiedades localizadas en Calimaya, Tepemajalco, en la raya de Michoacán y en Michoacán. AGA, Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 60v-65.

En la década de 1540 el virrey Antonio de Mendoza concedió a Villanueva Tordesillas nueve sitios de estancia de ganado menor y tres caballerías de tierra, mientras que Luis de Velasco otorgó tres sitios de ganado menor. En un lapso muy breve logró obtener una superficie aproximada de 9,491.61 hectáreas de tierra, de las cuales unas 2,404.99 de éstas hectáreas se ubicaban en "términos" del pueblo de Huachinango; unas 1,950.67 se ubicaban en Jilotzingo; 1,624.72 hectáreas se ubicaban en el territorio de Mimiapan; unas 1,560.54 en el pueblo de Zacoyuca; 1,170.4 en Otzolotepec, y finalmente 780.27 hectáreas se ubicaban junto al río Chignahuapan. Estas concesiones ponían de manifiesto que los territorios de los pueblos del centro de México, que no estaban efectivamente ocupados, pasaban a dominio del soberano español y podía otorgarlas a un español o a los mismos naturales si así le parecía conveniente.

---

la intención de dar una idea de la extensión adquirida. Sin embargo, todas las cifras que aquí se presentan deben ser consideradas como cálculos aproximados. Para conversión de las cifras tomamos los datos del texto de René García Castro, *Indios, territorio y poder…* Allí se determina que una estancia de ganado menor equivale a 780.27 hectáreas y la caballería de tierra es igual a 42.79 hectáreas.

[29] AGA, Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 60v-65.

[30] AGN, Mercedes, vol. 3, f. 288v.

Tras la muerte de Alonso de Villanueva las diferentes propiedades adquiridas pasaron a manos de sus hijos Agustín, Alonso, Leonor, Ana y Florencia de Villanueva, quienes se preocuparon por la administración de sus bienes, al ser los responsables del manejo y aumento de sus caudales. Además, siguieron los pasos de muchas familias novohispanas que trataban de fortalecer su posición en el seno de las familias acaudaladas.

Agustín y Alonso de Villanueva no sólo se beneficiaron de los tributos, sino también pusieron la mirada en las tierras de la zona. Se sabe por evidencia documental que hacia 1559 los representantes de los pueblos de Mimiapan, Jilotzingo y Otzolotepec no cumplieron oportunamente con el pago de tributos atrasados. Para salvar la situación se decidió disponer de cierta cantidad de tierra (tres caballerías de tierra o 128.37 hectáreas) que fue cedida a Agustín de Villanueva en pago de 600 pesos de tributos.[31] Posiblemente, esta transacción fue motivada, en este caso, por el decremento de la población indígena de la zona por las epidemias. En 1563 aumentó los bienes que poseía en Mimiapan. En ese año el virrey Luis de Velasco le concedió una y media caballerías de tierra (unas 64.18 hectáreas), un sitio de ganado menor (unas 780.27 hectáreas) y un herido de molino en "términos" del pueblo de Mimiapan, junto a una estancia de ganado denominada *Ozelotepeque*.[32] Al año siguiente aumentó los bienes que poseía, obteniendo una merced de dos caballerías de tierra (unas 85.58 hectáreas) en Otzolotepec, ubicadas entre el cercado del río Chignahuapan[33] (véase cuadro 2).

En 1568 los criollos novohispanos —Agustín y Alonso de Villanueva— tomaban el camino de la Corte para cobrar al rey sus supuestos servicios como delatores. Por ello, acudieron ante la Audiencia con un sólo objetivo, que se les recibiera la información de oficio sobre sus "méritos y servicios" que habían hecho en Nueva España al servicio de la Corona antes de 1568.[34]

Los informes de "méritos y servicios" fueron instrumentos jurídicos o testimonios probatorios de las hazañas que realizaron los conquistadores españoles durante la conquista de México y sus provincias, para solicitar a cambio de ellos una merced real. La información era levantada por la Audiencia y debían cumplir algunos requisitos impuestos por la Corona. La petición era acompañada por un interrogatorio usado después para verificar, a través de testigos, los méritos alegados en la petición.[35]

---

[31] AGA, Jilotzingo, Otzolotepec, Estado de México, Dotación de tierras, exp. 23/2214, leg. 4, f. 105.

[32] AGA, Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 65-66v.

[33] AGA, Mimiapan, Xonacatlán, Estado de México, Dotación de tierras, exp. 24/2214, leg. 4, fs. 6-6v.

[34] AGI, México, 210, núm. 1, fs. 1-8. Consultado a través de http://pares.mcu.es [6 de marzo de 2010].

[35] Samuel Temkim, "Los méritos y servicios de Carbajal (1567-1577)", p. 149; y Margarita Nettel Ross, *Los*

Basado en la información levantada por la Audiencia, el 6 de enero de 1568, encontramos que los hermanos Villanueva mostraron notablemente ser descendientes de Alonso de Villanueva Tordesillas, quien había sido vecino y regidor del cabildo de la Ciudad de México, y cuyo "mérito y servicio" fue anticipar a las autoridades sobre la conjura de Martín Cortés en 1566,[36] por lo que solicitaban se les recompensara justamente. Esta participación de los hermanos demostraba su fidelidad a la Corona.

Lo anterior fue avalado por las probanzas de tres testigos, personas cercanas a los hermanos, que dieron bajo juramento, fe de los hechos. El interrogatorio realizado por Pedro de Villalobos, oidor de la Audiencia, fue breve porque a los testigos sólo se les preguntó sobre la familia Villanueva Cervantes, los méritos realizados y sobre la recepción de alguna merced. En los interrogatorios realizados a Francisco de Velasco, Juan de Busto de Mendoza, y a Juan Gutiérrez Altamirano, se destacó el punto sobre los servicios o acciones de los hermanos. La información de los testimonios concuerda en que Agustín y Alonso de Villanueva fueron los primeros que tuvieron noticias de la conjuración del Marqués del Valle, y motivaron a su primo y cuñado Baltasar de Aguilar Cervantes, para que denunciara ante los oidores de la Audiencia. Los testigos señalaron que por este hecho no habían recibido alguna merced. La Audiencia apoyó la información de los hermanos y su pretensión, porque consideraron que su acción era importante. Este respaldo por parte de la Audiencia fue primordial, pues de esto dependía que las autoridades informaran a la Corona del distinguido servicio de los hermanos para que se les concediera una merced.

No tenemos noticias de que los hermanos Villanueva Cervantes hayan recibido alguna merced por este hecho, pero en 1573 Alonso de Villanueva es favorecido con dos caballerías de tierra (unas 85.58 hectáreas) en "términos" de Mimiapan: una se encontraba en un cerro denominado *Oztoc yac*, y la otra caballería se ubicaba junto a una estancia que ya poseía.[37] En 1575, de Bernardina de Velasco recibieron un sitio de estancia de ganado menor (unas 780.27 hectáreas) ubicado en "términos" del pueblo de Huitzizilapan y de Otzolotepec.[38] Esta transacción es una muestra más de la influencia determinante del avance de la propiedad. Al año siguiente compró a su hermano Agustín de Villanueva un sitio de ganado menor (780.27 hectáreas), una y media caballerías de tierra (64.18 hectáreas), y un herido de molino que le habían sido concedidos en

---

testigos hablan: la conquista de Colima y sus informantes, p. 16.

[36] Sobre la conjura véase Juan Súarez, "Tratado del descubrimiento de las indias y su conquista".

[37] AGA, Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 69-71.

[38] AGA, Otzolotepec, Villa Cuauhtémoc, Estado de México, Dotación de tierras, exp. 24/2255, leg. 1, fs. 1v-3v.

1563[39] (véase cuadro 2). En ese mismo año fue nombrado alcalde ordinario y al año siguiente alcalde de Mesta.[40] Para 1592 el virrey Luis de Velasco aumentó sus bienes en la zona, mercedándole un sitio de ganado menor (unas 780.27 hectáreas) en "términos" del pueblo de Jilotzingo y dos caballerías de tierra (unas 85.58 hectáreas) junto a una estancia que se nombraba Santa María[41] (véase cuadro 2).

Alonso de Villanueva adquirió una considerable cantidad de tierra de los pueblos de Mimiapan y Jilotzingo que fue destinada a la crianza de ganado. Por contratos y negocios notariados con diversos personajes, se sabe que se desarrollaba en varios giros comerciales, principalmente en la venta de ganado menor y mayor. Por ejemplo, en 1593 vendió a Gonzalo Duarte, vecino del pueblo de Zinacantepec, 713 borregos a tres tomines y medio cada uno.[42] Tres años después vendió a Sebastián de Goya, vecino de Toluca, 400 toros a cuatro pesos y medio cada uno.[43] Esta venta ascendió a 1,800 pesos de oro común. La venta de animales representaba un fuerte ingreso en dinero líquido que podía usarse en otras cosas (invertirse, comprar o gastarse).

Alonso de Villanueva, a diferencia de su hermano Agustín, logró consolidar un patrimonio que haría la fama de una familia, durante aproximadamente dos siglos y medio, a través de la fundación de un mayorazgo a principios del siglo XVII. La creación del vínculo permitió conservar la unidad de la propiedad territorial y de las riquezas a través de la sucesión hereditaria en la familia. En la primera mitad de ese siglo, el mayorazgo poseía más de 10,352.44 hectáreas, y se convirtió en uno de los latifundios surgidos en la margen derecha del río Chignahuapan.

En una segunda etapa, los sucesores de Villanueva Tordesillas, es decir, sus hijos Alonso y Agustín de Villanueva se hicieron de cuatro mercedes de tierras durante la segunda mitad del siglo XVI. Entre 1559 y 1592 se habían hecho de otras 2,790.1 hectáreas de tierra, de las cuales 972.82 hectáreas se ubicaban en el pueblo de Mimiapan, 908.64 en Jilotzingo, 518.5 hectáreas en el pueblo de Otzolotepec y 390.13 en Huitzizilapan. Las propiedades fueron dedicadas a la crianza de ganado más que a la explotación de la tierra. Esto es entendible si consideramos que para la segunda mitad del siglo XVI fue más redituable la crianza de ganado que la agricultura.

---

[39] AGA, Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 66v-69.

[40] *Actas de Cabildo…* 1 de enero de 1576; y 1 de enero de 1577.

[41] AGA, Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 58-60.

[42] AHNEM, leg. 3, cuad. 1, exp. 43, fs. 111-111v.

[43] AHNEM, leg. 2, cuad. 6, exp. 13, fs. 26-26v.

El total de posesiones anteriores, reunidas durante el siglo XVI por Alonso de Villanueva Tordesillas, Alonso y Agustín de Villanueva Cervantes, fueron aproximadamente 12,281.71 hectáreas de tierras. La mayor parte de la superficie concedida fue para la ganadería (unas 11,704.05 hectáreas) y otra en menor cantidad para la agricultura (unas 577.66 hectáreas).

La información anterior ilustra que las mercedes concedidas durante el siglo XVI, indican una tendencia de los encomenderos por solicitar tierras en "términos" de los pueblos asignados, probablemente, a que vieron en esa práctica, por un lado la facilidad de la mano de obra indígena y por otro lado los bastimentos necesarios para la crianza de ganado y el cultivo de sus tierras; también por la disponibilidad de tierra vacante por la disminución de la población indígena a causa de las epidemias que se habían presentado. Al disminuir la población se desocuparon grandes extensiones de tierras, declaradas baldías, y que legalmente pasaban a la Corona, que podía otorgarla a través de mercedes.

Cuadro 2. Tierras adquiridas por los encomenderos Villanueva, siglo XVI

Nombre	Cantidad	Ubicación	Origen de la posesión	Año
Alonso de Villanueva Tordesillas	Un solar	Tacuba	Merced del Ayuntamiento de México	8 de febrero de 1527
Alonso de Villanueva Tordesillas	Un sitio de ovejas	Tacuba	Merced del Ayuntamiento de México	31 julio de 1528
Alonso de Villanueva Tordesillas	Suerte de tierra para huerta	San Lorenzo	Merced del Ayuntamiento de México	30 de abril de 1529
Alonso de Villanueva Tordesillas	Cerro con casas y árboles	Tacuba	Merced del Ayuntamiento de México	31 de diciembre de 1529
Alonso de Villanueva Tordesillas	6 sitios de estancias de ganado menor (SEGMe)	2 en Mimiapan		
1 en valle de Matalcingo				
1 en Jilotzingo				
1 en Otzolotepec				
1 entre Jilotzingo y Otzolotepec	Merced de Antonio de Mendoza	20 de julio de 1542		
Alonso de Villanueva Tordesillas	3 caballerías de tierra	1 ½ en Huachinango		
1 ½ en Mimiapan	Merced de Antonio de Mendoza	20 de julio de 1542		

Alonso de Villanueva Tordesillas	2 SEGMe	1 en Zacoyuca		
1 en Jilotzingo	Merced de Antonio de Mendoza	28 de junio de 1543		
Alonso de Villanueva Tordesillas	1 SEGMe	Zacoyuca	Merced de Antonio de Mendoza	9 de junio de 1544
Alonso de Villanueva Tordesillas	3 SEGMe	Huachinango	Merced de Luis de Velasco	19 de febrero de 1551
Alonso de Villanueva Tordesillas	Un solar	San Hipólito	Merced del Ayuntamiento de México	24 de abril de 1551
Alonso de Villanueva Tordesillas	Pedazo de tierra	Tacubaya	Merced del Ayuntamiento de México	17de julio de 1551
Alonso de Villanueva Tordesillas	1 caballería de tierra		Merced del Ayuntamiento de México	23 de junio de 1553
Alonso de Villanueva Tordesillas	Demasías	Tacuba	Merced del Ayuntamiento de México	26 de junio de 1553
Agustín de Villanueva Cervantes	3 caballerías de tierra	Mimiapan,		
Jilotzingo y Otzolotepec	En pago de tributos	1559		
Agustín de Villanueva Cervantes	1 ½ caballerías de tierra, 1 SEGMe y un herido de molino	Mimiapan	Merced de Luis de Velasco	12 de octubre de 1563
Agustín de Villanueva Cervantes	2 caballerías de tierra y demasías	Otzolotepec	Merced de Luis de Velasco	26 de enero de 1564
Alonso de Villanueva Cervantes	2 caballerías de tierra	Mimiapan	Merced de Martín Enríquez	27 de mayo de 1573.
Alonso de Villanueva Cervantes	1 SEGMe	½ Otzolotepec y ½ Huitzizilapan	Compra	20 agosto de 1575
Alonso de Villanueva Cervantes	1 SEGMe y 2 caballerías de tierra	Jilotzingo	Merced de Luis de Velasco	29 de enero de 1592

FUENTES: AGN, Mercedes, vol. 3, fs. 288v; AGA, Jilotzingo, Otzolotepec, Estado de México, Dotación de tierras, exp. 23/2214, leg. 2, fs. 46-63; Capulhuac, Villa Guerrero, Estado de México, Reconocimiento y titulación de bienes comunales, exp. 276.1/935, leg. 1, fs. 58-71; y AML, Tierras, v. 4, año 1894, exp. 7, fs. 67-68v. SEGMe: Sitio de estancia de ganado menor, SEGMa: Sitio de estancia de ganado mayor.

A modo de conclusiones

La situación que provocaron los encomenderos Villanueva al ir adquiriendo tierras que "pertenecían" a los pueblos perjudicó a los pueblos, no sólo porque se atentó de una u otra forma en contra de la comunidad, la cohesión y la integridad política-territorial, sino porque redujeron las tierras de cada uno, pues es notorio que las tierras de Jilotzingo

fueron las más solicitadas, seguido de las tierras de Mimiapan y de Otzolotepec. Esto, por supuesto, fue motivo recurrente para negociar y reclamar la posesión o propiedad de los recursos más importantes de la época: la tierra y el agua, entre los pueblos y los encomenderos. La problemática en torno a la propiedad de la tierra se vio reflejada en un importante cambio estructural en el que los más afectados fueron los pueblos por la continua pérdida de sus tierras, tanto en la parte alta como de la planicie. Ambos lugares fueron polos de atracción debido a que las tierras eran buenas para la ganadería y fértiles para la agricultura, gracias a las ricas fuentes de abastecimiento de agua con el que contaban.

Por otra parte, los encomenderos Villanueva no sólo se dedicaron a adquirir tierras de los pueblos asignados en encomienda, sino que también introdujeron ganado menor y mayor, el cultivo del trigo y el uso creciente de herramientas, con lo que las nuevas extensiones de tierra adquiridas fueron explotadas.

Fuentes

Archivos

AGI	Archivo General de Indias en Red (http://pares.mcu./es)
AGN	Archivo General de la Nación
AGA	Archivo General Agrario
AHNEM	Archivo de Notarias del Estado de México
AML	Archivo Municipal de Lerma

Bibliografía

Actas de Cabildo de la ciudad de México, Edición de Ignacio Bejarano, Municipio Libre, México, 1889.

Dorantes de Carranza, Baltazar de, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, Con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, Prólogo de Ernesto de la Torre Villar, Porrúa, México, 1987.

Fernández de Recas, Guillermo, *Mayorazgos de la Nueva España*, Biblioteca Nacional de México, México, 1965.

García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, El Colegio Mexiquense, A. C.-CONACULTA, México, 1999.

__________, Los pueblos de indios durante y después de la Independencia: corporaciones ignoradas y negadas por la ley" en Gloria Camacho Pichardo y René García Castro (compiladores), *Memoria del Simposio. Hacia el Bicentenario de la Independencia. Antiguo Estado de México*, UAEM, CICSyH, El Colegio Mexiquense, A.C. GEM, Toluca, 2007.

Garritz, Amaya, "Los alcaldes ordinarios de la ciudad de México en el siglo XVI", en Garritz Amaya (coord.), *Los Vascos en las Regiones de México. Siglos XVI-XX*, vol. III UNAM/Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco/Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo, México, 1997.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*, UNAM, México, 1986.

González Reyes, Gerardo, "Señorío, cabildo, de indios y memoria histórica (La destrucción del señorío prehispánico durante el siglo XVI en la región matlatzinca" en Yolanda Zamudio Espinosa y José María Aranda Sánchez (coord.), *Valle de Toluca: Devenir social y cultural*, UAEM, Toluca, 2001.

Himmerich y Valencia, Robert, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*, University of Texas, Austin, 1991.

Icaza, Francisco A. de, *Conquistadores y pobladores de Nueva España, Diccionario autobiográfico sacado de los textos originales*, 2 vol. Imprenta de El Adelantado de Segovia, Madrid, 1923.

Jarquín Ortega, María Teresa y René García Castro, "Pueblos y encomiendas en la región de Toluca en el siglo XVI" en *Historia General del Estado de México*, vol. 3, El Colegio Mexiquense A. C., GEM, México, 1998.

Menegus, Margarita, "Rey propietario o rey soberano" en *Historia Mexicana*, vol. XLIII, abril-junio, núm. 4, (172), El Colegio de México, México, 1994.

Mier y Terán, Lucía, *La primera traza de la ciudad de México, 1524-1535*, UAM, FCE, México, 2005.

Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Editorial Santiago, México, 1946.

__________, "La capilla de la cena en la Catedral de México" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. III, México, 1970.

Porras Muñoz, Guillermo, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, UNAM, México, 1982.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Gobierno del Estado de Michoacán-El Colegio de Michoacán, Morelia, 1991.

Sarabia Viejo, Justina, *Don Luis de Velasco, virrey de la Nueva España, 1550-1564*, EEHA, Sevilla, 1978.

Temkin, Samuel, "Los méritos y servicios de Carbajal (1567-1577)" en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 21, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, 2006.

Villar Villamil, Ignacio de, *Cedulario heráldico de conquistadores de Nueva España*, Secretaría de Educación Pública (Publicaciones del Museo Nacional), México, 1933.

Zamudio Espinosa, Yolanda, *Tierra y sociedad en el valle de Toluca*, UAEM/CICSyH, Toluca, 2001.

Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1973.

ALONSO DE LA VERA CRUZ Y SU FILOSOFÍA SOCIAL

Mauricio Beuchot,
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Mbeuchot50@gmail.com

1. Introducción

Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los pioneros de la vida filosófica en la Nueva España. En muchos sentidos fue un iniciador de la intelectualidad en México. Funda escuelas bibliotecas, es uno de los primeros profesores en la recién abierta universidad, y para ella escribe el primer curso filosófico de este Nuevo Mundo. Por ello merece un lugar privilegiado en la historia de la filosofía novohispana.

Además de su enseñanza lógica y física, nos ha quedado su enseñanza jurídica y política. A pesar de que está enmarcada en la teología, se pueden entresacar los rasgos filosóficos que la fundamentan. Por eso podemos hablar de una filosofía social en fray Alonso. A continuación señalaremos algunos de sus aspectos, como su discusión de la legitimidad de los dominios de los indígenas, y ciertos rasgos sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, por ser elementos que pertenecen a la filosofía mexicana y latinoamericana con toda justicia.

2. La filosofía social

La filosofía social de fray Alonso abarca, entre otras cosas, una parte jurídica y una parte política. Se nos dan mezcladas, como también se nos dan involucrados el aspecto filosófico y el teológico.[1]

En cuanto a la parte de filosofía jurídica, se encuentra en obras que de suyo eran pensadas como teológicas, o como de derecho canónico, por ejemplo el *De decimis* (sobre los diezmos), el *De dominio infidelium* y el *Speculum coniugiorum*. Este último, sobre los matrimonios indígenas, es un dechado de filosofía práctica que expone el ideal de fray Alonso para la pareja humana, la ética y la teología moral aplicadas al matrimonio

[1] Mauricio Beuchot, "La filosofía socio-jurídica de fray Alonso de la Vera Cruz", pp. 207 ss.

y la defensa de la unidad familiar. En esa obra se destacan los apartados que Alonso dedica al tema del consentimiento, al de la separación de los cónyuges y a las dificultades que traía consigo el matrimonio entre indígenas (ya que había poligamia y otras cosas que resultaban problemáticas para los misioneros). Además de esas doctrinas filosóficas y teológicas relativas a la moral, esta obra ha sido considerada como una de las aportaciones a la antropología, por la descripción de costumbres indígenas en lo relativo al matrimonio.

En cuanto a las doctrinas filosófico-jurídicas pertinentes a la situación política del Nuevo Mundo, Antonio Gómez Robledo llega a comparar a fray Alonso con Vitoria por su fuerza doctrinal, y, por otro lado, afirma que no fue menos apasionado defensor del indio que Las Casas, sólo que no fue tan notoria su actividad en pro de la justicia como la del obispo de Chiapas.[2] Muchas son las cosas que nos hablan de la excelencia de la doctrina jurídica escolástica contenida en su obra *De dominio infidelium*. En la línea de Vitoria —su maestro— y los teólogos salmantinos, Vera Cruz piensa que la soberanía procede del pueblo,[3] y que el gobernante se vuelve un dictador por el modo como subió al poder (*tyrannus ab origine o a titulo*) y por el modo de gobernar o regir (*tyrannus a regimine*). Cualquiera de los dos títulos hace al gobernante injusto merecedor de ser depuesto. Además, Vera Cruz niega que haya siervos por naturaleza, en consecuencia, el dominio sobre los indios (por el rey y los encomenderos) depende de la voluntad popular y no pueden poseerse sus tierras, ya que los naturales ni siquiera por su infidelidad o paganismo pierden el derecho a poseerlas. Esta doctrina era muy dura y valiente, aunque por ese tiempo estaba muy avanzada la conquista y no se podía dar marcha atrás.

En esta obra, Alonso analiza la capacidad de los indígenas de tener dominios o posesiones. Algunos teólogos moralistas sostenían que los infieles no podían tener posesiones a justo título, pues el pecado de infidelidad los privaba de esa facultad. Pero Alonso considera que con justeza tenían dominio sobre sus posesiones y rechaza que el ser infieles los prive de ese derecho.[4]

En efecto, ciertos teólogos, como Wiclef, sostenían que el pecado priva al individuo de su derecho a poseer o al dominio. Pero ya Vitoria había combatido esa idea, lo mismo que Las Casas. Fray Alonso se suma a esta corriente doctrinal, y niega que la infidelidad

[2] Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, p. 21.
[3] Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello – Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, p. 1.
[4] *Ibidem*, p. 146.

quite a los indígenas sus dominios o potestades. Asimismo, sus gobernantes tenían legítimamente el dominio sobre esos pueblos.

Es decir, fray Alonso muestra ser discípulo de Vitoria al exigir que se dé doctrina a los indígenas, ya sean éstos recibidos legítimamente o no por los encomenderos. Asimismo, dice con toda determinación que los legítimos posesores de esas tierras eran los indios. Wiclef había dicho que por el pecado mortal se perdía el dominio de las cosas, pero la escuela tomista se opuso a ello; más aún, sostenía que los indios no tenían pecado de infidelidad, porque ni siquiera habían oído de la fe cristiana, y por eso eran legítimos dueños, y su dominio les fue quitado con injusticia. *Vera Cruz no acepta el dominio universal del emperador, como lo defendía Miguel de Ulzúrrum,*[5] *ni el del Papa, como sostenía el Ostiense;*[6] *por lo cual ninguno les pudo quitar a los indios sus tierras y ellos eran legítimos gobernantes, ya que ni el emperador ni el Papa podían quitarles sus imperios. Hay, sin embargo, una cosa desconcertante en la doctrina de Vera Cruz, y es que admite que el Papa puede comisionar al emperador para el bien espiritual, o puede darle alguna parte del mundo para que la haga evangelizar. Aquí fray Alonso está cayendo en la nefasta doctrina del poder temporal indirecto de la Iglesia: no es el Papa quien asume la imposición de la fe, sino que la comisiona al emperador, el jefe temporal.*

En efecto, como se ha dicho, el dominio o soberanía viene del pueblo, y éste lo otorga a sus gobernantes. Así fue como los indios tuvieron de manera justa sus monarcas. Solamente cuando se es tirano por el origen o tirano por el régimen, el gobernante pierde el dominio o soberanía y ésta vuelve al pueblo.

Además, Vera Cruz niega que haya siervos por naturaleza, y por ello el dominio de los indios por parte del emperador o de los encomenderos dependería de que ellos así lo hayan aceptado.[7] Está en la línea de Vitoria y Las Casas, en la estricta observancia de la Escuela de Salamanca.

Por otra parte, en el caso de que los encomenderos hayan recibido o no a los indios legítimamente en encomienda, tienen la obligación de educarlos en la fe.[8] Pero no lo hacen, y con ello pierden su misma legitimidad al poseer como siervos a los indígenas. Esto ya lo había sostenido Vitoria.

---

[5] *Ibidem*, p. 75.
[6] *Ibidem*, p. 102.
[7] *Ibidem*, p. 7.
[8] *Ibidem*, p. 8.

Aunque Vitoria y Las Casas defendieron el derecho a la predicación, nunca admitieron que fuera por la fuerza. La predicación no justifica la conquista. La Escuela de Salamanca siempre defendió que la predicación debía hacerse por medios pacíficos. Por eso para Alonso –al igual que para ellos– la conquista es ilícita por el modo en que se había realizado. Pero aceptaba algunos motivos o títulos por los que era legítima.

De manera semejante a Vitoria, Vera Cruz enumera los títulos ilegítimos que se aducían para la conquista, así como los que se pueden alegar como legítimos —aunque las listas de uno y otro difieren un tanto. Los títulos ilegítimos de conquista eran: (i) la infidelidad de los indios, ya que no era culpable; (ii) la pertenencia *de iure* del Nuevo Mundo al antiguo imperio romano, que supuestamente el emperador heredaba; (iii) los agravios de los indios a los españoles, porque los agraviados eran ellos; (iv) la oposición de los indios a la predicación del evangelio, pues se les hacía con violencia; (v) la renuencia de los indios a abrazar la fe, pues tenían derecho a sus creencias; (vi) los pecados contra natura de los indios, ya que los hacían por ignorancia; (vii) el atraso mental o la amencia de los indios, ya que no existía; y (viii) la conquista por orden de Dios, pues era inexistente. De acuerdo con ello, los que se basan en estos títulos no alcanzan a legitimar la conquista.

En cambio, los títulos que Alonso admitía como legítimos eran: (i) la obligación de los indios a recibir la fe, a lo cual puede compelerlos el emperador; (ii) esa misma obligación, a la que puede compelerlos el Papa; (iii) dar un príncipe cristiano a los conversos; (iv) el régimen tiránico de los príncipes bárbaros, que debe evitarse; (v) la antropofagia y los sacrificios humanos; (vi) las alianzas de los españoles con otros pueblos originarios, que eran enemigos de los aztecas, como los tlaxcaltecas; (vii) la elección libre y voluntaria por parte de los indígenas; y (viii) el derecho a la comunicación y al comercio, que permitía a los españoles establecerse en esas tierras (era el *ius communicationis et commercii*, con otros derechos anexos o derivados).

Esos títulos legitimaban, según Alonso, la conquista, aunque no el modo como se llevó a cabo. Por eso, ella seguía siendo ilegítima. Además, a poco que se examinen, se ve que no se observaron de modo limpio, sino con excesos e injusticias.

Por eso, aún cuando fray Alonso no fue tan tajante como Las Casas, se le asemeja en su condena de la conquista. En el caso de Alonso, principalmente por el modo como fue hecha, pues la violencia con que se llevó a cabo llega a invalidar los que consideraba títulos legítimos. En el fondo estaba condenando la conquista, pero ya

era demasiado tarde. No estaba, como Las Casas, al inicio de la misma, sino ya en una época tardía, por lo que resultaba imposible e improcedente adoptar la actitud tan radical del dominico, que exigía la retirada de los españoles e incluso la restitución de lo robado a los indígenas.

Se ve, en las resoluciones de Alonso, la presencia de la Escuela de Salamanca, en la que fue estudiante.[9] Hay algunas divergencias con respecto a sus maestros, Vitoria y Soto, o en relación con otros destacados seguidores de la misma, como Las Casas, pues entendían la doctrina con libertad y creatividad, pero en lo esencial estaban de acuerdo. En esa escuela salmantina, que era tomista por tradición, se supieron acoger elementos de la corriente nominalista, que tenía mucha pujanza entonces, principalmente en París; y también se recogieron aspectos del humanismo renacentista, que también era una vertiente filosófica de ese momento. De modo que había un crisol de doctrinas en la Escuela de Salamanca. No solamente puede verse en ella el tomismo propio de la Orden dominicana, sino también el nominalismo en su versión terminista de ese momento, así como el humanismo que estaba en pleno apogeo.

3. Fundamentación teórica

En la base de la enseñanza de Alonso de la Vera Cruz está la doctrina aristotélico-tomista de la Escuela de Salamanca, pero también conoce las nuevas teorías humanistas y renovadoras de su época.[10] Por eso, junto con su preocupación didáctica, se nota una lucha por integrar las innovaciones filosóficas, tanto nominalistas postmedievales como humanistas renacentistas, participando en la renovación intelectual. Así, además de su conocimiento de la tradición aristotélico-tomista, se puede señalar en su obra el influjo de los "*neoterici*", nombre que se daba tanto a los nominalistas postmedievales como a los humanistas del Renacimiento. Fue fiel discípulo de Vitoria en Salamanca y siguió muy de cerca a Soto, pero también se nota el intento de asimilar nuevas doctrinas provenientes de filósofos humanistas, y no únicamente el afán de copiar su estilo. Todo eso lo incorpora en su enseñanza de manera sistemática y crítica.

Esto fue lo que logró hacer la Escuela de Salamanca, la cual no puede verse como poseedora de un tomismo cerrado, sino abierto a las influencias del momento, escogiendo los elementos que le parecían buenos y provechosos para la construcción teórica que allí se estaba desarrollando. Del tomismo tomaban la metafísica y la ética,

---

[9] Jaime Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, pp. 171 ss.

[10] Mauricio Beuchot, "Humanismo y derechos en la Conquista, según fray Alonso de la Vera Cruz", pp. 205 ss.

con su idea de los universales y, por lo mismo, del derecho natural; del nominalismo, varias cosas de lógica y de la filosofía del derecho y de la política, como su gusto por el individuo y su insistencia en la experiencia; y del humanismo, la exaltación de la dignidad del hombre.

Un ejemplo en el que se recogen elementos de esas tres corrientes fue el replanteamiento que en la Escuela de Salamanca se hizo de la teoría del derecho. No hay que esperar hasta Locke para encontrar los derechos subjetivos. Como lo han mostrado los historiadores del derecho, éstos surgen en Guillermo de Ockham, uno de los padres del nominalismo. Y son incorporados al tomismo por los salmantinos. Debe recordarse que Vitoria y Soto estudiaron en París con maestros nominalistas. El propio Alonso de la Vera Cruz los tuvo en Alcalá, que copiaba el modelo parisino, por orden del cardenal Cisneros, y por ello se importó el nominalismo. De ese modo, la idea de derechos subjetivos estaba en ellos, cosa que ha sido vista por Michel Villey como una traición al tomismo, pero su discípula Blandine Barret-Kriegel lo ha visto como un antecedente de los derechos humanos,[11] pues son derechos naturales subjetivos, que tiene todo hombre por el hecho de serlo, como pedía el tomismo en su teoría de los universales, y el humanismo renacentista por su alto aprecio de la dignidad del hombre. No fue, pues, en la Revolución Francesa, para la cual los derechos del hombre son los del ciudadano francés, pero no de los negros, indios y demás. En cambio, para la escuela de Salamanca, además de ser de los europeos, eran de los indios y de los negros, como se ve en el arrepentimiento de Las Casas de haber pedido que se trajeran negros de África a América, para evitar que los indios desaparecieran. Esto se da en Alonso, que fue buen discípulo de esa Escuela de Salamanca.

Dada su preocupación didáctica, fray Alonso no tiene como interés principal la originalidad; pero, aun así, llega a hacer aportaciones considerables. Ya en el ámbito de la docencia, su obra es muy meritoria, por ser la semilla filosófica sembrada en las nuevas tierras descubiertas. Ciertamente enseña el pensamiento escolástico, pero no es un mero repetidor; trata de mejorar y purificar muchas doctrinas, y sobre todo el método de enseñanza, quitándole los elementos con los que lo habían recargado muchos escolásticos de su momento. Todo ello habla de su talento como pensador.

No solamente fue el primero en enseñar filosofía a los pensadores mexicanos de ese entonces, tanto españoles como criollos, sino también a los indígenas. En efecto, tuvo entre sus alumnos a don Antonio Huirziméngari Mendoza y Calzonzin, hijo del último cacique de los tarascos. Esto lo coloca, pues, como uno de los pioneros en la formación del pensamiento filosófico y teológico de las nuevas tierras, en la línea de la filosofía

[11] Blandine Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, pp. 47 y 94.

europea, concretamente escolástica. No solamente en las escuelas de los agustinos, sino en la recién fundada Universidad de México. Y, sobre todo, porque en sus clases enfrentó problemas candentes en su momento, como el de la conquista, de los tributos, diezmos, de los matrimonios indígenas, etc.

Especialmente, se ve la valentía y honestidad con la que Alonso afronta esos problemas acuciantes, dándoles una respuesta mesurada y prudente, pero firme y adecuada según lo que podía ver en su momento histórico. Esto lo coloca como un verdadero filósofo latinoamericano, ahora que tan interesados estamos en definir esa categoría y en señalarle paradigmas o modelos. Es un ejemplo para nuestro hacer filosofico en estas tierras tan llenas de problemas que exigen nuestra reflexión. Es un paradigma y modelo de lo que debemos hacer en la filosofía mexicana y latinoamericana hoy en día.

Se piensa que fray Alonso no tuvo la radicalidad de Las Casas. Sí la tuvo, y siempre insiste en que la conquista fue injusta, tanto en las razones por las que se hizo como, sobre todo, por el modo en que se realizó. Pero ya era muy tarde para pedir, como lo había hecho anteriormente Las Casas, que se abandonaran las Indias y además se restituyera a los indios lo que se les había quitado, pues era robo. Además, Vera Cruz defiende al indígena, que era acusado de barbarie, principalmente, por sus sacrificios humanos, y que él justifica argumentando que era una especie de eucaristía, en que esos hombres consagraban a su divinidad lo que en verdad es lo más sublime: la vida humana. Era su modo de reverenciarlos, y Alonso lo defiende, mostrando una comprensión muy notable de la otra cultura, en un verdadero diálogo intercultural. Asimismo, considera válidos los matrimonios indígenas, porque implican la aceptación voluntaria por parte de quienes se casan. Y en todo momento clama contra la esclavitud, que condena, aun cuando no tuvo mucho eco su protesta. Los poderosos no iban a permitirlo de ninguna manera.

Conclusión

Vemos, por estos ejemplos, que la labor filosófico-social de fray Alonso de la Vera Cruz fue muy competente y notable. Conocía bien la corriente nominalista, en la que se había iniciado en la Universidad de Alcalá, y también la corriente tomista, en la que se había formado en la Universidad de Salamanca. Supo recoger del nominalismo las cosas buenas y aprovechables que se podían incorporar al tomismo, de la manera más coherente posible. Uno de esos ejemplos es el de los derechos subjetivos, que, a modo de derechos naturales subjetivos son un antecedente de los derechos humanos. También hizo caso de los humanistas renacentistas, en sus críticas a la enseñanza de la lógica y en su antropología que exaltaba la gran dignidad del hombre.

Sobre todo, se ve en su trabajo que era un consumado profesor, pues había tratado de quitar las cosas que abultaban y entorpecían la enseñanza, no sólo para dar gusto a los humanistas renacentistas, que criticaban duramente lo recargada que se había vuelto la enseñanza de la filosofía escolástica, sino que también atendió a las necesidades de los alumnos y a lo que les resultaba conveniente y provechoso. De esa preocupación didáctica y de la profundidad de sus lecciones sobre temas candentes (como el de la conquista, el de la encomienda, etc.), quedó una enseñanza bastante depurada, pero completa y suficiente para los que se iniciaban en las arduas lides de la discusión filosófica, que se hace por los cauces de la dialéctica o dialógica, esto es, la lógica del diálogo, en la que él fue consumado teórico y práctico. Esto los capacitaba después para abordar los problemas sociales, que tanto demandaban la atención de filósofos y teólogos.

Bibliografía

Barret-Kriegel, Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.

Beuchot, Mauricio, "La filosofía socio-jurídica de Fray Alonso de la Vera Cruz" en *Cuadernos de Realidades Sociales*, Instituto de Estudios Sociales, Madrid, 1991, núms. 37-38.

Beuchot, Mauricio, "Humanismo y derechos en la Conquista, según fray Alonso de la Vera Cruz" en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 1993, v. 20.

Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1989.

Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, Porrúa, México, 1984.

Vera Cruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello – Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE LA VIGENCIA DE LA OBRA JURÍDICA Y FILOSÓFICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Napoleón Conde Gaxiola
Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la Escuela Superior de Turismo del Instituto Politécnico Nacional
napoleon_conde@yahoo.com.mx

Resumen

Es un análisis sobre la validez filosófica y jurídica de fray Bartolomé de las Casas desde la dimensión de la hermenéutica analógica. Esta última es la propuesta desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente, cuyo objeto es el estudio de un texto en su contexto. En el presente estudio se interpretan las diversas posturas de carácter unívoco típicas del positivismo, así como las tendencias equivocistas propias de la posmodernidad. También hay una reflexión sobre la vigencia en la coyuntura presente de las ideas vertebrales del defensor de los indios y dominico sevillano.

Palabras clave: *hermenéutica, analogía, univocidad, equivocidad, filosofía jurídica*

Introducción

El propósito de este ensayo radica en considerar la validez filosófica y jurídica de Bartolomé de las Casas, desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, en la actual época de enorme crisis económica, política, social y cultural de la humanidad.

La hermenéutica analógica es el dispositivo conceptual desarrollado por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot; es un modelo que nos ayuda a interpretar la realidad de forma sensata, icónica y crítica[1]. Por otro lado es necesaria la dialéctica, pues es un método que nos auxilia a entender las contradicciones y las proporciones en la esencia misma de los objetos. En el caso de Las Casas es necesario, un horizonte comprensivo basado en el entendimiento de la contradicción, ya que buena parte de los estudios realizados han sido víctimas de actitudes monolíticas, típicas del cientificismo y del

[1] Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000.

racionalismo, así como de líneas posmodernizantes de hechura equivocista. De ahí la necesidad de abordar una postura analógica y dialéctica para interpretar la vigencia de su pensamiento, en los tiempos complejos que nos ha tocado vivir.

La necesidad de atender de forma adecuada el ideal político, jurídico y social de Las Casas, implica para los abogados, historiadores y filósofos un enorme reto: la reflexión en clave diagramática de su pensamiento y la aplicación de sus ideas para tratar de ubicar la crisis de nuestro tiempo. Esa es la pretensión de este pequeño trabajo. En otras ocasiones hemos reflexionado al respecto[2]. Por lo pronto nos interesa mostrar su vigencia en la filosofía del derecho y sociología jurídica reciente y mostrar el valor de su obra escrita, en el marco de la globalización y el neoliberalismo.

Desarrollo

En la historiografía y análisis filosófico y jurídico de Bartolomé de las Casas, ha existido desde hace tiempo una enorme erudición que nos ha permitido comprender de manera cabal sus ideas. Los importantes libros de Hanke[3], Juan Friede[4] y Mauricio Beuchot[5] constituyen una muestra objetiva al respecto. Debido a esas consideraciones nos queda claro que su teoría y praxis nos permite limpiarnos los ojos y tomar partido por una actitud contestataria en la búsqueda de una conciencia crítica de contenido óntico y deontológico, que nos permita alejarnos de los absolutismos tan frecuentes en el pensamiento jurídico y filosófico, hasta los relativismos de enorme presencia en la actualidad. En este horizonte se está configurando un nuevo modelo societario, así como una nueva cultura de estirpe alternativa, capaz de superar el pensamiento metonímico fundamentalista y las posturas equivocistas, en aras de soñar con una comunidad realmente solidaria. En ese contexto, tienen una enorme importancia las ideas de los grandes humanistas del siglo XVI, desde Valdivieso hasta Alonso de la Veracruz, así como los puntos de vista lascasianos. Se podrían ubicar esas propuestas en el campo de la antropología filosófica, la ontología, la ética y la deontología, así como dentro de las ciencias sociales. Estos autores nos dan la pauta, para acceder a una posición icónica sobre los derechos humanos y encontrar las fuentes básicas para una nueva civilización.

En el caso de nuestro autor, se establece una línea de separación entre una propuesta humanista de enorme validez para su época y las tendencias oscurantistas representadas

[2] Napoleón Conde, *La Hermenéutica Dialéctica Transformacional y la cuestión jurídica*, México, IPN, 2008.
[3] Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América.* 2ª edición, Madrid, Ediciones Aguilar, 1967.
[4] Juan Friede, *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1974.
[5] Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.

por sujetos enemigos de la vida y de proyectos societales vitales. Un ejemplo es el jurista cordobés del siglo XVI Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), protegido de Alberto Pío, Carlos I, Carlos V y Felipe II, famoso por su defensa absurda y acrítica del sometimiento militar, económico, social e ideológico de los indígenas de América. Su postura colonial y etnocéntrica es un ejemplo en sentido negativo de la actitud perniciosa de los consejeros de los explotadores. Ginés decía:

> Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas.
>
> ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo.
>
> Por muchas causas, pues y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles [...] y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [...] y si rehúsan nuestro imperio (*imperium*) podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley natural.
>
> La primera [razón de la justicia de esta guerra de conquista] es que siendo por naturaleza bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, magnas comodidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma.[6]

En esta cita visualizamos la postura arbitraria y racista de Ginés de Sepúlveda, alejado de la justicia social y del modelo de la analogía. De ahí la importancia de la proporción en los enunciados y en su estudio. Así vemos su desprecio a los indígenas y su justificación de la llamada guerra justa, ya que legitimaba conceptualmente esta violencia, tal como había sido construida por Francisco de Vitoria. La idea de guerra justa emerge de una paradoja, la de considerar la guerra como un fenómeno malo y perverso no sólo antropológica sino también éticamente y, a la vez, la de tener que aceptarlo en aras de evitar problemas mayores.

[6] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 101, 133, 135 y 153

En la época griega prevaleció en algunos autores la idea de supremacía, en aras de legitimar las acciones bélicas en contra de los pueblos bárbaros. Esa idea se observa de forma avasallante en buena parte de los ideólogos del esclavismo, con el propósito de acentuar la dominación de clases sobre los esclavos y de esta manera prolongar su sometimiento y explotación.

En algunos casos la doctrina escolástica de la guerra justa giraba sobre la idea de conservación, donde era vital la legitimidad de la defensa propia. Tal y como lo expresaba Tomás de Aquino:

> La acción de defenderse puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor [...] solamente es querido el uno; el otro, no.
>
> Si para defenderse se ejerce una violencia mayor que la necesaria, se trataría de una acción ilícita. Pero si se rechaza la violencia de manera mesurada, la acción sería lícita [...] y no es necesario para la salvación que se omita este acto de protección mesurada a fin de evitar matar al otro, porque es mayor la obligación que se tiene de velar por la propia vida que por la del otro.[7]

El rol de algunos juristas y teólogos españoles en esta temática fue clave. Francisco de Vitoria admitió como guerra justa no sólo la defensiva, sino también la punitiva contra un enemigo culpable. Las condiciones para que una guerra fuera justa serían la declaración por la persona con autoridad para ello (comúnmente el príncipe), la inminencia del conflicto y el posible uso prudencial de la victoria[8].

A pesar de la importancia de Vitoria, no puede decirse que fuera el único interesado en el problema de la guerra justa. También llamó la atención de otros juristas teólogos como Fernando Vázquez de Menchaca, Ginés de Sepúlveda, Domingo de Soto, Baltasar de Ayala, Domingo Bañez, Diego de Covarrubias y Leyva, y muchísimos autores más.

Sin embargo, Bartolomé de Las Casas no adopta para sí mismo la postura de la guerra justa, ya que establece una actitud partidaria hacia el indígena, oponiéndose a una justificación ética y antropológica de un avasallamiento bélico. Se apoya en el concepto de persona humana y de la propia naturaleza humana, defendiendo de esta forma a los indios, ya que conocía de manera profunda, el pensamiento griego y medieval, pues recupera en su pensamiento esa actitud antropológica, configurando una praxis

[7] Tomás de Aquino, *Summa Theologica II-II*, Madrid, Espasa Calpe, 1978, pp. 2, 7 y 64.

[8] Francisco de Vitoria, *Reelecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 1996.

ejemplar a lo largo y ancho de su vida. A diferencia de ideólogos que solapaban la brutal explotación de los pueblos indígenas por el imperio español, su quehacer concreto está del lado de los excluidos, no sólo en términos teóricos, sino en su facticidad. Esa correspondencia entre lo formal y lo empírico coincide de manera magistral en su practicidad, generando una idea de verdad, lejana de la demagogia, al estar comprometida conceptual y en los hechos con los mexicanos de esa era histórica.

A nuestro juicio, debemos distinguir varias posiciones en el abordaje de la obra de las Casas. La historicista, defendida por Edmundo O'Gorman (1906-1995), manifestada en su magisterio, prólogos, presentaciones e introducciones alrededor de nuestro autor, caracterizada por una visión relativista de su pensamiento y praxis; y la absolutista, defendida por Silvio Zavala. La primera, no obstante su lucidez y erudición, es una visión equivocista, que la ubica al margen de lo económico, lo político y lo social, asumiendo una postura subjetivista, narrativa y alegórica de la historia[9]. La segunda, de enorme sapiencia, ha sido marcadamente objetivista, es decir, literalista, nomotética, y metonímica, típica de la cosmovisión positivista del historizar[10]. De esta manera, sin negar en lo más mínimo las aportaciones anteriores, se hace necesaria una visión analógica y dialéctica lascasiana que lo recupere en términos holísticos de la manera más amplia posible.

¿Cómo ubicar hermenéutica y dialécticamente la obra lascasiana?

a) Rescatando su praxis política a favor de los indígenas, cosa que no es recuperada por las visiones univocistas del culturalismo y evolucionismo de Agustín Yañez y Arturo Warman y por las actitudes equivocistas y la corriente posmoderna de Guy Rozat (1992). Éste último dice:

> Para fray Bartolomé y la mayoría de los evangelizadores, los "indios" en tanto que sujetos de una historia propia les importan poco, sólo querían conservarlos en vida, para salvar sus aleas, es decir, arrancarlos al imperio del destino y a su pasado, reducirlos en pueblos, organizarlos, cristianizarlos, etc., para que se transformen en un pueblo obediente y trabajador muy semejante a los otros pueblos cristianos de la corona imperial.[11]

[9] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947.
[10] Silvio Zavala, *Recuerdo de Bartolomé de las Casas*, Guadalajara, FONT, 1966.
[11] Guy Rozat, *Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas*, 1996, disponible en el Archivo de Tiempo y Escritura en http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/fronterassemioticas.htm. pp. 7.

b) Recuperar el pensamiento crítico de Las Casas. Esto implica reconstituir mediante un tratamiento analógico y dialéctico algunas ideas históricamente recuperables de Aristóteles y Tomás de Aquino, apartándose de los comentarios sobre la esclavitud natural y las guerras justas, propias de deficiencias cognoscitivas y sociohistóricas. Aquí se trata de reapropiarnos del marco conceptual vital y crítico del estagirita (frónesis, justicia, analogía, *hermeneia*, lógica, etcétera), entendiendo sus puntos de vista sobre la dialéctica, la esclavitud natural, la política, etcétera. Y en el caso del aquinate, es vital reapropiarnos de su tejido categorial (interpretación, analogía, derecho natural, justicia, naturaleza humana, etcétera). Todo esto en aras de recuperar el pensamiento crítico lascasiano y ubicarlo en su justa dimensión social y política. Tarea nada fácil, dado el objetivismo de los postpositivismos y el subjetivismo de la posmodernidad. Los primeros tratan de pintarlo como un ente cientificista carente de errores, químicamente perfecto como el agua, y lejos de la más mínima contradicción. Los últimos lo ubican como un actor de segunda mano, pleno de errores y fallas. A nuestro parecer, se trata de recuperar su teoría y práctica para avanzar en el aprendizaje de sus lecciones en el presente.

c) Convertir a Las Casas no en un sujeto inerte, partidario de las limitantes conceptuales y temáticas típicas del derecho y las políticas jurídicas de la Edad Media y del Renacimiento, sino en un dinámico luchador de las causas indígenas.

Un ejemplo de la crítica de Las Casas a Aristóteles lo observamos en su *Historia de las Indias*, al decir "El filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra santa fe y costumbres de la religión católica conviniera"[12]. Aquí critica al estagirita al tratar de desarrollar su idea de la esclavitud natural. Sin embargo, en su pensamiento las ideas aristotélicas ocupan un lugar vertebral, sobre todo en relación a su antropología filosófica y a su marco categorial y temático[13].

A diferencia de nuestro autor, Juan Ginés de Sepúlveda justificó la conquista y la legitimó políticamente, al tiempo que defendió la guerra de ocupación española en tierras americanas como bastión para el control del poder. Esta injustificable violencia es anterior a la irracional asimilación y ésta posteriormente se logra mediante el acto de la evangelización de los indígenas. Las falacias de Sepúlveda son similares y análogas a los que en la actualidad se utilizan en la invasión imperialista de Afganistán e Irak, siendo a su vez entendidos como expresión de la continua oposición entre la razón y

[12] Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 3.342
[13] Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967.

la sinrazón, la democracia liberal y la irracionalidad, los humanistas y los salvajes, la civilización y la barbarie. La historia ha mostrado lo absurdo de esta interpretación autoritaria, negadora de lo específicamente humano, de Ginés de Sepúlveda y Las Casas hasta los apologetas de la democracia liberal, el eurocentrismo y la hegemonía estadounidense, que oscilan entre Kissinger y Fukuyama, por un lado, y las actitudes biofílicas y humanistas por otro. En una arista se encuentra la tradición ontológica, ética y antropológica, partidaria de una razón analógica y en la otra la ausencia de referencia, sentido y significado.

Las Casas se preocupó por fundamentar desde una argumentación prudencial e icónica sus puntos de vista, resumiendo de la siguiente manera la visión de Sepúlveda sobre la naturaleza del indio:

> En primer lugar dice que aquellas gentes son bárbaros, rudos e inexpertos en letras y sin educación, brutos y totalmente incapaces de aprender otra cosa que las artes mecánicas, llenos de vicios, crueles y de tal índole que su naturaleza aconseja que sean gobernados por otros [...] Ahora bien, estas gentes están obligadas por derecho natural para su bien a obedecer a quienes sean más prudentes y a los que destacan por su virtud y mejor instrucción, cuales son los españoles, sobre todo los nobles, los doctos, los eclesiásticos y los religiosos [.].. Y a ellos está encomendado el gobierno de lo espiritual y lo temporal tanto en España como entre los indios; mas, no así a los soldados.[14]

Nos queda claro que el valor lascasiano radica en situar en el centro del debate la cuestión de si los indios tenían derechos y si éstos podrían ser reivindicados. Su noción de persona humana lo llevó a una radical ruptura con Ginés de Sepúlveda, ya que para él el indio era un bárbaro que no alcanzaba la condición de hombre y que por ello debían ser dominados por los españoles, Nuestro autor demuestra que unos indios con disposición racional no podían ser considerados como bárbaros ni reducidos a la condición de esclavos; sino que era necesario reconocer su naturaleza humana y su condición de personas, a través del reconocimiento de su posición humana. Si pensamos que estamos en el siglo XVI, tenemos que ofrecer un reconocimiento a este pionero de los derechos humanos y ubicarlo en su justa dimensión histórica. Él decía:

[14] Bartolomé de las Casas, *Apología o Declaración y defensa universal de los Derechos del Hombre y de los Pueblos*, edición paleográfica y crítica dirigida por V. Abril Castelló, España, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, 2000, p. 6.

> Desde el principio el género humano, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea francas y no sujetas a servidumbre. En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza racional todos los hombres nacían libres, puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad.[15]

Aquí se observa con toda nitidez la posición humanista y la antropología filosófica de Bartolomé de Las Casas, opuesta a la actitud de buena parte de sus contemporáneos, en especial el obispo Juan de Quevedo y Ginés de Sepúlveda.

Ahora bien, ¿cuál es su pensamiento jurídico? ¿Cómo visualiza el derecho?

Para él, el derecho se constituye a partir de la consideración de que todas las cosas están subordinadas al hombre, ya que éste es el único ser que se autodetermina. El derecho es un orden que estructura a dar a cada quien lo que le pertenece, es decir, "dar y conservar en su derecho al otro"[16]. En ese sentido, su idea de *iuris* o *dike* está lejos de las posiciones positivistas que privilegian la coacción y el deber ser sobre el ser[17] y de las actitudes del relativismo jurídico, negadoras de la ontología y de la jusantropología[18].

Para él, el derecho natural es el fundamento en que se basan los derechos humanos, ya que a partir de él emergen las características vertebrales del ser humano. En su corpus escritural, la idea de naturaleza humana es un conjunto de segmentos indispensables para configurar un derecho alternativo, pues el derecho natural le da fundamento a esos derechos que posteriormente se llamarán derechos humanos. Él dirá: "El derecho natural es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más o menos siempre se hallará"[19]. Para el siglo XVI este pensamiento jurídico supera sin duda alguna a la Escuela de los Glosadores, que en Bolonia en los siglos XI, XII y XIII había realizado una lectura metonímica del "corpus iuris civilis", tratando de aplicarlo a la Europa de finales de la Edad Media supera a su vez a la Escuela de los Comentaristas de la Universidad de Perugia en los siglos XIV y XV, al ser partidaria acrítica del rey y del feudalismo, así como la tendencia denominada "Jurisprudencia Elegante" de Ulrico

---

[15] Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, edición de L. Pereña, Madrid, CSIC, 1969, p. 16.

[16] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 514.

[17] Hans Kelsen, *Teoría general de las normas*, México, Trillas, 1996.

[18] Costas Douzinas, *Postmodern jurisprudence*, New York, Routledge, 1997.

[19] Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 1069.

Huber y Beotius y de la llamada "usus modernus pandectorum" de Menochius, Diego Covarrubias y Leyva, y Andrea Tiranquellus en el siglo XVI por carecer de una praxis concreta y de una posición política, próxima a los excluidos. El *plus* del pensamiento jurídico lascasiano radica en su naturaleza específicamente contestataria, deónticamente anclada en la defensa del pobre y del explotado, constituyendo un firme antecedente de las teorías de los derechos humanos desarrolladas posteriormente.

En ese orden de cosas, su pensamiento jurídico es un antecedente ineludible de la antropología y de la sociología jurídica del siglo XX y del nuevo milenio, ya que incorporaron las ideas ónticas y deónticas para configurar una nueva episteme del concepto de justicia, juridicidad y deber ser. En ese sentido, tiene razón Beuchot cuando dice:

> De este modo, fray Bartolomé de Las Casas nos muestra en su defensa de la libertad de los indios y en su lucha contra la esclavitud y la encomienda una discusión límpida y lógica, aunque apasionada por la indignación ante la injusticia. Su argumentación está bien llevada, tenazmente y con un método riguroso y honesto. Puso lo mejor de su inteligencia y de su voluntad al servicio de la causa de los desvalidos, que en este caso eran los indígenas, objeto de una penosa esclavitud y de una pesada humillación[20]

La reacción antipositivista de la sociología jurídica en los inicios del siglo XX, desde Eugen Ehrlich[21] y Hermann Kantorowicz[22] hasta Ramón Soriano[23] al incorporar la crítica a la coacción y el legalismo, rescatando la idea de justicia, derecho vivo, naturaleza humana, obediencia al estado, comunidad, etcétera, recuperan inconscientemente el legado lascasiano, igual podríamos decir de las jusfilosofías hermenéuticas[24], vitalistas[25] y naturalistas[26]; las primeras por tener un vocabulario del talante de: entendimiento, interpretación y texto; las segundas por su idea de perspectiva, vitalidad y humanismo; y las últimas por su apego a la naturaleza humana y a lo óntico.

---

[20] Mauricio Beuchot, *op. cit.,* p. 89.

[21] E. Ehrlich, *Frei rechtsfindung und frei rechtswissenschaft*, en vol. col. Prop. *Recht und leben*, edición de M. Rehbinder, Berlín, Duncker and Humblot, 1967, 170-202.

[22] Hermann Kantorowicz, *La ciencia del derecho*, selección de textos de Savigny, Kirchmann, Zitelmann y Kantorowicz, traducido por W. Goldschmidt del original *Der kampum die Rechtswissenschaft* de 1906, Buenos Aires, Losada, 1949.

[23] Ramón Soriano, *Sociología del derecho*, Madrid, Ariel, 1997.

[24] Emilio Betti, *Teoría generale della interpretazione*, Milán, A. Giufferé, 1955, 2 vols.

[25] L. Recaséns Siches, *Filosofía del derecho*, México, Porrúa, 1980.

[26] Javier Hervada, *Introducción crítica al derecho natural*, México, Minos, 1999.

En síntesis, el modelo de derecho que propone Las Casas reivindica una propuesta interpretativa alejada de los cientificismos y de las metaforizaciones; el primero defendido por la escuela de los comentaristas y los glosadores; y el segundo por el llamado humanismo jurídico renacentista. Si el derecho natural se puede definir como el conjunto de normas jurídicas que tiene su fundamento en la naturaleza humana, Las Casas es un iusnaturalista, ya que el derecho natural no implica en sentido estricto un tejido normativo aislado e inconexo, pues de esta manera no estaríamos hablando del derecho, sino de la moral. Se nos ha hecho presente que el pensamiento de nuestro autor tiene una aplicación valiosa al derecho, sobre todo por su prudencia y esto es algo muy propio de la analogía y de la hermenéutica. A su vez concuerda con la equidad, porque auxilia al autor jurídico a concretar la ley y a explorar lo justo. Debido a estas consideraciones pensamos que el humanista sevillano es análogo y hermeneuta. En ese orden de cosas, tiene razón Mauricio Beuchot cuando dice que lo justo está vinculado a la analogía:

> La justicia tiene el modelo de la proporción de la analogía. Tanto la justicia conmutativa, como la distributiva y la legal. En el caso de esta última, el juez tiene la obligación de dar a cada parte lo que es proporcional, lo que le es debido, lo que constituye su porción. De esa manera, busca el equilibrio proporcional, analógico, la oscilación dialéctica entre intereses opuestos, para tratar de unir esos opuestos en el límite de su confluencia. Tal es el límite analógico, en el que se tocan y se juntan los intereses opuestos, se equilibran y se armonizan, y, siendo contrarios, se unen conservando sus diferencias. Luchando, se apaciguan. Y uno de los efectos de la justicia es la paz.[27]

En ese sentido para Bartolomé de las Casas el derecho se relaciona con lo justo, no tanto con la norma; el derecho es propiamente lo justo y se genera en profunda igualdad. En esa vía su juridicidad se relacionará con el contenido de lo verdadero y equitativo.

En su paradigma, sus tesis centrales giran en torno al nexo entre naturaleza humana y moral, el respeto a la dignidad del ser humano, la comprensión del indígena, el entendimiento del Otro y un tratamiento normativo prudencial hacia el conquistado. Eso significa un nexo entre una idea humanista de derecho y la cuestión de lo justo, temática que lo hace, sin duda alguna, un precursor de la antropología filosófica, la sociología jurídica y la filosofía del derecho.

[27] Mauricio Beuchot, "La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos", *Hiperbórea Revista de Investigación y Difusión de Hermenéutica Filosófica*, México, D. F., n. 2, v. 1, enero-junio de 2010, p. 152-159.

Su modelo de hombre es de carácter solidario con un altísimo contenido deóntico, óntico y ético. Con su propia vida defendió su propuesta de ser humano en franca oposición al individualismo narcisista y endogámico de buena parte de los pensadores y activistas de su tiempo. Su existencia es un ejemplo de coherencia, analogía y dialecticidad, cristalizadas en una práctica social rica y creativa, la cual puede ser un ejemplo en nuestros días.

Así, observamos la enorme vigencia en el derecho y la filosofía en la obra del dominico sevillano. Sus ideas son punto de partida para construir una propuesta educacional alternativa y crítica. El estudio del pensamiento de Bartolomé de Las Casas nos sitúa ante un autor trascendental, cuya lectura nos resulta cardinal para conocer su época histórica y, a la vez, ante un actor que podemos interpretar desde la óptica del presente. En el nuevo milenio su obra es más actual que nunca. El esquema fascista y neoliberal de estigmatizar a la humanidad en civilizados y bárbaros y de pretender imponer un pensamiento único, revitaliza la antropología filosófica, la idea de derechos humanos y de persona propuesta por el sevillano. Buena parte de sus tesis pueden ser adaptadas sin ninguna dificultad a la coyuntura reciente, superando el maniqueísmo y las dicotomías de factura eurocéntrica tan en boga, y superar en consecuencia la *scilla* del univocismo postpositivista y liberalizante al estilo de Francis Fukuyama[28] y la *caribdis* de la posmodernidad que se derrite en la carencia de referencia y naturaleza humana[29]. En ese contexto, el pensamiento lascasiano nos puede ayudar a analogizar, dialectizar y hermeneutizar el actual debate sobre buenos y malos, bárbaros y civilizados, racionales e irracionales, así como la unívoca pretensión de imponer los moldes autoritarios de una pseudodemocracia de hechura liberal, arbitraria y unidimensional en todas las formaciones sociales del planeta.

De esta manera, una reflexión actual sobre los derechos humanos no puede evitar hacerse eco del pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Él implica el *busilis* en el camino hacia el reconocimiento del otro, la alteridad y la otredad. A más de cuatro siglos y medio del debate de Valladolid, la historia le ha dado la razón a nuestro personaje. En los inicios de este milenio se discute en torno al porvenir de la humanidad, estando presente la dicotomía: civilizados y bárbaros, perfectos e imperfectos.

Afortunadamente su universo ideacional es un paradigma de consistencia interna y externa en nuestra aproximación hacia los marginados. Su tejido conceptual basado en

[28] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992.
[29] Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, Madrid, Anagrama, 2006.

la frónesis aristotélica, el humanismo medieval y una altísima concepción práxica de la vida, nos puede ayudar a diseñar el paradigma societal que necesitamos. Implica una crítica a la filosofía jurídica positivista y sistémica y a las posturas relativistas típicas de la posmodernidad. Es por eso que tiene vigencia su pensamiento y cabe en consecuencia cobrar conciencia de la crisis política y jurídica de nuestro tiempo. En nuestra época conviven dos paradigmas que sin duda alguna, Las Casas habría rechazado: el univocismo legalista partidario de la globalización y el normativismo, el cual conduce a la obediencia civil y el servilismo ante el estado, y por otro lado al relativismo, que prioriza el nihilismo, basado en el consumismo y el hedonismo. Es viable reaccionar ante estas dos tendencias, que nos conducen de manera directa hacia el irracionalismo para separarnos de los excluidos y encerrarnos en una praxis fetichizada.

Conclusiones

La hermenéutica analógica puede auxiliarnos en la comprensión de la obra de Bartolomé de las Casas y ser una buena herramienta para entender el derecho y la filosofía. Responde de manera prudencial a lo que el dominico sevillano tiene de esencial para la comprensión de la justicia, y por eso es tan necesario interpretar su modelo jurídico en la comprensión del indígena y los inicios de la conquista. Ya ha pasado el temporal en la que se afirmaba la perfección total de su pensamiento o el rechazo integral a su concepción del mundo. Distante de las acusaciones de los postmodernos y de la aprobación sistémica de los univocistas, nos damos cuenta, de la transcendencia de sus ideas y de la existencia de una ética, una ontología y una antropología, indispensable para quienes buscamos un derecho más justo, lejano de los positivismos y los nihilismos tan frecuentes en nuestro medio. En lugar de caer en estos extremos, ahora se sabe que su teoría y práctica, es un ejemplo de modelo de ser humano en tiempos de penuria.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.

___________, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000.

___________, "La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos" *Hiperbórea Revista de Investigación y Difusión de Hermenéutica Filosófica*, México, D. F., n. 2, v. 1, enero-junio de 2010.

Betti, Emilio, *Teoría generale della interpretazione*, Milán, A. Giufferé, 1955, 2 vols.

Conde, Napoleón *La Hermenéutica dialéctica transformacional y la cuestión jurídica*, México, IPN, 2008.

De Aquino, Tomás, *Summa Theologica II-II,* Madrid, Espasa Calpe, 1978.

De Vitoria, Francisco, *Reelecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 1996.

Douzinas, Costas, *Postmodern jurisprudence*, New York, Routledge, 1997.

Ehrlich E., *Frei Rechtsfindung und frei Rechtswissenschaft* en vol. col. Prop. *Recht und leben*, edición de M. Rehbinder, Berlín, Duncker and Humblot, 1967.

Friede, Juan, *Bartolomé de las Casas: Precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1974.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. 2ª edición, Madrid, Ediciones Aguilar, 1967.

Hervada Javier, *Introducción crítica al derecho natural*, México, Minos, 1999.

Kantorowicz, Hermann, *La ciencia del derecho*, selección de textos de Savigny, Kirchmann, Zitelmann y Kantorowicz, traducido por W. Goldschmidt del original *Der Kampum die Rechtswissenschaft* de 1906, Buenos Aires, Losada, 1949.

Kelsen, Hans, *Teoría general de las normas*, México, Trillas, 1996.

Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

__________, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

__________, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

__________, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967.

__________, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, edición de L. Pereña, Madrid, CSIC, 1969.

__________, *Apología o Declaración y defensa universal de los Derechos del hombre y de los pueblos*, edición paleográfica y crítica dirigida por V. Abril Castelló, España, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, 2000.

Lipovetsky, Gilles, *Los tiempos hipermodernos*, Madrid, Anagrama, 2006.

O'Gorman Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947.

Recaséns Siches, L., *Filosofía del derecho*, México, Porrúa, 1980.

Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales*, México, CONACULTA, 1992.

Rozat, Guy, *Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas*, 1996, disponible en el Archivo de Tiempo y Escritura en http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/fronterassemioticas.htm.

Soriano, Ramón, *Sociología del derecho*, Madrid, Ariel, 1997.

Zavala, Silvio, *Recuerdo de Bartolomé de las Casas*, Guadalajara, FONT, 1966.

LA *SUBLIMIS DEUS*: PRODUCTO DEL PENSAMIENTO NOVOHISPANO Y DOCUMENTO BÁSICO DE LA TRADICIÓN IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

Jesús Antonio de la Torre Rangel
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jadltor@correo.uaa.mx

Introducción

Entre el 29 de mayo y el 2 de junio de 1537 el Papa Paulo III dio tres documentos históricos, mismos que hizo entrega al dominico fray Bernardino Minaya que los había gestionado. El primero es conocido como *Pastorale officium* (29-V-1537) y está dirigido al cardenal Juan Pardo de Tavera, arzobispo de Toledo, nombrándolo ejecutor de la encíclica *Sublimis Deus* (tercer documento), esto es, que impidiera la violación de los derechos fundamentales de los indios. El segundo documento es la bula general u orden formal, llamada *Altitudo divino consilii* (La profundidad del Plan Divino) (1-VI-1537), que se trata de una Constitución Pastoral, decretándose la admisión del indio al bautismo y al matrimonio cristiano, y que regulará a la nueva iglesia indiana. Finalmente, el 2 de junio de 1537, se promulgó la encíclica *Sublimis Deus*, una verdadera Carta Magna de los indios.

Lassègue califica a la *Sublimis Deus* como la primera encíclica social dirigida a América Latina[1]; pero en realidad esta carta apostólica es mucho más que esto, pues como afirma Helen-Rand Parish "marcó literalmente el verdadero comienzo del derecho internacional en el mundo moderno: la primera proclamación intercontinental de los derechos inherentes a todos los hombres y de la libertad de las naciones"[2]; y Alejandro Rosillo sostiene que la importancia de la bula radica en ser "el primer documento oficial que estableció la igualdad de los indios con los demás habitantes del planeta".[3]

[1] *Cfr.* Juan Bautista Lassègue, *La larga marcha de Las Casas*, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974.
[2] Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman. *Las Casas en México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 18.
[3] Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, Ed. Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Centro de Estudios Jurídicos y Sociales *Mispat*, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2011, p. 187.

La encíclica *Dios Sublime* es producto del pensamiento y la acción de varios miembros de la Iglesia novohispana, tal como lo prueban los historiadores; en su inspiración y solicitud al Papa. Destacan las siguientes intervenciones: informes y acciones concretas del dominico Bernardino Minaya; una célebre carta del primer obispo de Tlaxcala, el dominico Julián Garcés; una carta del obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga; varios escritos del dominico fray Bartolomé de Las Casas, destacando su primer libro conocido como *Del único modo*; las opiniones vertidas por los obispos y religiosos novohispanos en las juntas apostólicas de mediados de 1536, celebradas en la ciudad de México; y el tratado *Información en derecho* del oidor Vasco de Quiroga[4].

1. Los hechos de conquista y la polémica sobre su legitimidad

La encíclica *Sublimis Deus* se explica un contexto histórico de conquista, en donde los vencidos, los pueblos indígenas, son disminuidos por la violencia, despojados y sometidos. Y ante estos hechos se da toda una discusión, una disputa, una controversia, sobre la legitimidad o no de la propia conquista; acerca de si la guerra, el despojo, el sometimiento político y la servidumbre de los indios está justificada o no. Y esta controversia es más compleja porque se añade el factor religioso: ¿son capaces los indios de recibir el mensaje cristiano y son aptos para recibir los sacramentos? En otras palabras: ¿los indios son plenamente seres humanos o son bestias? ¿son los indios seres racionales? ¿son iguales o inferiores a los españoles? ¿en cánto que inferiores, son siervos por naturaleza? ¿pueden gobernarse por sí mismos y tener bienes como suyos?

En esta controversia indiana se dan distintas posturas, destacando dos como paradigmáticas. Una, la que legitima las acciones de conquista con el consecuente despojo, sometimiento, servidumbre –sin importar el exterminio- de pueblos e individuos; y que argumenta teniendo como base la supuesta bestialidad, o matizada, la inferioridad del indio frente al europeo. Y la otra, que sostiene la plena humanidad del indio, su igualdad con el español, y la plenitud de sus derechos a la vida, a la libertad y a sus bienes, y que llega a poner en cuestión las acciones de conquista.

2. Hechos clave para entender los tres primeros lustros de historia novohispana

Si la *Sublimis Deus* es producto, en buena medida, del pensamiento y acciones de miembros de la Iglesia novohispana, es importante decir algunas cosas referentes a la historia de la Nueva España en sus primeros años.

---

[4] *Cfr.* Parish y Weidman, *op. cit.*

2.1. De las cuestiones de gobierno

2.1.1. El gobierno de Hernán Cortés

El martes 13 de agosto de 1521, día de San Hipólito, culmina el sitio que ejercía desde el 30 de mayo de ese año sobre la ciudad de México-Tenochtitlan Hernán Cortés, al ser capturado el último *Tlatoani* azteca, Cuauhtémoc, y rendirse la heroica capital lacustre del imperio mexica, a la hueste formada por españoles y tlaxcaltecas al mando del intrépido extremeño.

Los primeros gobiernos novohispanos fueron los ayuntamientos formados por Cortés a partir de su llegada a estas tierras. Estas instituciones, al revivirse en ellas la autonomía y libertad de las ciudades de la tradición jurídica castellana, fueron las que invistieron de poderes y facultades a Cortés para que pudiera llevar adelante sus acciones políticas y militares que culminaron con la toma de México-Tenochtitlán y la organización del país posterior a este acontecimiento.

Para fines de 1521, Cortés ha instaurado tres ayuntamientos: Veracruz, Segura de la Frontera y México. Medellín se había ordenado fundar, pero todavía no se verificaba su establecimiento, aunque tiene ya nombrados los cargos concejales. A fines de 1521, o principios de 1522, se inicia la construcción de la nueva ciudad de México y la organización del país en general. El 15 de octubre de ese mismo año, en Valladolid, Carlos V firma la real cédula, nombrando a Cortés gobernador, capitán general y justicia mayor de Nueva España. "Desde ese momento quedaba legalizada la autoridad de Cortés, no ya tan sólo por la voluntad del ayuntamiento de la Villa Rica, sino por expresa delegación del monarca".[5]

El 26 de junio de 1523, Carlos V envió a Cortés las Instrucciones a las que había de ajustarse en lo relativo al gobierno, a la población, pacificación de la Nueva España y tratamiento y pacificación de los indios. En estas instrucciones el Rey pone especial énfasis en el cuidado que debía tener Cortés en lograr la cristianización de los naturales.

En plenos festejos de bienvenida a Cortés por su regreso de las Hibueras, recibe la noticia de la llegada de Luis Ponce de León a Veracruz, juez designado por el emperador Carlos V para instaurar juicio de residencia al conquistador y gobernador extremeño y

[5] Toribio Esquivel Obregón, *Apuntes para la historia del Derecho en México*, Tomo II: Nueva España. Trabajos Jurídicos de Homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su XXV Aniversario, Ed. Polis, México, 1938, p. 29.

poner orden en el gobierno novohispano. El juez de residencia entró en la ciudad de México el 2 de julio de 1526. "En la iglesia mayor se reunieron Cortés y los miembros del cabildo, quienes recibieron y acataron las provisiones reales; el juez retuvo la vara de mando de Cortés como gobernador y se pregonó por la ciudad que el conquistador quedaba sujeto a juicio de residencia".[6]

Luis Ponce de León, sin embargo, no pudo cumplir su cometido, ya que falleció dieciocho días después de haber llegado a la ciudad de México. Dejó sustituidos sus poderes en el licenciado Marcos de Aguilar. El juez de residencia sustituto falleció siete meses después. Vuelven a insistir los procuradores de los concejos municipales para que Cortés tomara el mando, pero vuelve a rehusarse. Alonso de Estrada y Gonzalo de Sandoval sustituyen a Aguilar en el gobierno novohispano, nombrados por el cabildo de la ciudad de México. El emperador sólo confirmará el nombramiento de Estrada y hace a un lado a Sandoval y quita toda injerencia y poder a Cortés.

2.1.2. La administración gubernativa de la Primera Audiencia

Debido al aumento de la importancia de la Nueva España, así como a su crecimiento y la enorme complejidad de sus problemas, es que la Corona decidió establecer un órgano de gobierno colegiado y estable, que tuviera primordialmente funciones judiciales -y continuara el juicio de residencia a Cortés-, y asumiera también funciones de tipo administrativo, por lo que por cédula fechada en Burgos a 13 de diciembre de 1527 establece la Primera Audiencia en México.

La llamada *Primera Audiencia* comenzó a funcionar un año después de su erección, en diciembre de 1528. Se componía de cinco miembros; fue presidida por el conquistador y gobernador del Pánuco Nuño Beltrán de Guzmán. El resto de los oidores eran el licenciado Juan Ortiz de Matienzo, que había sido oidor en Santo Domingo y Diego Delgadillo, y Alonso de Parada y Francisco Maldonado, que murieron antes de ocupar el cargo. La Audiencia funcionó sólo con tres oidores ya que estaba facultada para ello, por la cédula que la fundaba. Estos individuos, a quienes se les encargó el gobierno y la administración de justicia en la Nueva España, no eran "hombres de gobierno" dice Ezequiel A. Chávez, sino "ambiciosos sin escrúpulos ni conciencia"[7]. Bravo Ugarte agrega que los oidores "se dedicaron a enriquecerse, despojando a Cortés y a

[6] José Luis Martínez, Hernán Cortés, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 461.

[7] Ezequiel A. Chávez, *Apuntes sobre la Colonia. Obras Completas*. Tomo II. Ed. Jus y El Colegio Nacional, México, 1994. p. 32.

sus capitanes y soldados y extorsionando a los indios, de los que se señalaron 100,000 en encomienda, y quienes pedían mantenimientos y ropas en tanta cantidad, que con lo que sobró pudieron hacer alhóndigas de maíz y ropa, que públicamente vendían".[8]

El nombramiento de la presidencia de la Audiencia en la persona de Nuño de Guzmán por parte de la Corona tuvo como razón única el hecho de que el emperador fue persuadido de que Guzmán era el único capaz de reprimir a Cortés y obligarlo a someterse al juicio de residencia.[9] Nuño de Guzmán era "rapaz, irascible y cruel", que "hizo fuente de ingresos la venta de los indios de su provincia" del Pánuco. "Los resultados fueron cual correspondía a tales antecedentes, como puede verse en la historia de aquellos calamitosos tiempos".[10]

Cuando la Corona se percató de la desastrosa administración de la Audiencia presidida por Guzmán, procedió a su destitución "provocada fundamentalmente por la situación insostenible en que se encontraba la colonia, debido a la dureza de su política hacia las comunidades indígenas que había reducido drásticamente el número de indios amenazando la existencia de la dominación colonial".[11]

2.1.3. Sobre el gobierno de la llamada Segunda Audiencia

Los nuevos oidores fueron nombrados el 5 de abril de 1530. Por cédula de 12 de julio de 1530 se les dan las Instrucciones para su gobierno. Forman parte de este cuerpo colegiado Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo, con el cargo de presidente y los licenciados Vasco de Quiroga, –que posteriormente, en 1537, sería nombrado obispo de Michoacán–; Alonso Maldonado, Francisco Ceynos y Juan Salmerón. Comenzaron a gobernar a principios de enero de 1531.

Según las instrucciones que se dieron para su gobierno debían continuar el juicio de residencia a Hernán Cortés y debían castigar y exigir responsabilidad a los miembros de la llamada Primera Audiencia, "*devolviendo a los indios las tierras que se les hubiere quitado* por aquellos funcionarios".[12]

---

[8] José Bravo Ugarte, *Historia de México*, Tomo Segundo, *La Nueva España*, Ed. Jus, México, 1970, p. 102.
[9] *Cfr.* Esquivel Obregón, *op. cit.*
[10] Esquivel Obregón, *op. cit.,* p. 307.
[11] Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Ed. Gobierno del Estado de Michoacán y El Colegio de Michoacán, México, 1991, p. 31.
[12] Esquivel Obregón, *op. cit.*, p. 322.

El gobierno de la Segunda Audiencia termina el 15 de octubre de 1535, con la asunción al poder del primer virrey Antonio de Mendoza. Dice Ezequiel A. Chávez que el gobierno de estos oidores se caracteriza por su "extraordinaria cordura".[13]

El buen gobierno de estos oidores había logrado que los encomenderos estuvieran en "relativa quietud" garantizándoles la paz y la seguridad en la Nueva España "a pesar de que la Audiencia había quitado encomiendas a un buen número de españoles y que su política hacia los indios fue la de protegerlos en los abusos más notables y destructivos de los colonos".[14]

2.1.4. La instauración del virreinato en la Nueva España

La Audiencia, como cuerpo colegiado de gobierno, preponderantemente de orden judicial, no podía atender con prontitud y plena eficacia las cuestiones cada vez más complejas de gobierno relativas a la Nueva España. Por esta razón la corona determinó dar, de manera preponderante, las funciones de gobierno a un solo hombre y se creó el virreinato.

Así el 17 de abril de 1535 Carlos V firmó tres provisiones o títulos en favor de Antonio de Mendoza. En una lo nombraba virrey de la Nueva España, esto es, representante directo del rey, de su "real persona". En otra lo nombra presidente de la Audiencia de México –cesando en sus funciones el obispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal–, y convirtiéndola en Audiencia virreinal. Y en la tercera provisión le da el título y cargo de capitán general. En la misma fecha, la Corona libró otra cédula dirigida a los oidores de México en la que se definían las facultades virreinales y les ordenaba que en las cuestiones de gobierno que el virrey les quisiera comunicar lo aconsejaran y ayudaran como más conviniera para el bien de la tierra.[15]

2.2. La naciente Iglesia novohispana

2.2.1. Principios de la obra misionera

Con Cortés venía el mercedario Bartolomé de Olmedo, capellán de su hueste. Para muchos este fraile "merece el nombre de primer apóstol de la Nueva España", ya que "desde que comenzó la campaña conquistadora de Cortés, el P. Olmedo se deja ver

[13] Chávez, *op.cit.*, p. 32.
[14] Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 32.
[15] *Cfr.* Esquivel Obregón. *op. cit.*

entregado a la suyo; transmitir, por medio de intérpretes la Buena Nueva".[16] Olmedo tuvo, como parte de su labor misionera, una actividad de freno y control de los impulsos de Cortés que continuamente quería derribar ídolos y templos de las religiones de las comunidades indígenas, para sustituirlos por cruces e imágenes cristianas, haciéndole ver que era la persuasión mejor camino para sacar a los indios de la idolatría y la aceptación del mensaje cristiano.[17]

Los primeros religiosos que llegan a Nueva España sin que tuvieran que ver con la hueste de Cortés son tres franciscanos de origen flamenco, dos sacerdotes y un lego; este último fue nada menos que Peeter van der Moere, de Moor o de Muer, Pedro de Mura "como él mismo, castellanizando su nombre, dijo llamarse, Pedro de Gante, como todo el mundo lo llama"[18]. Desembarcan en Veracruz el 13 de agosto de 1523.[19] La obra de fray Pedro de Gante en el aspecto evangelizador, educativo y de defensa de los indios fue grandiosa.

La cristianización organizada de la Nueva España comenzó con la llegada de *los Doce* o *Doce Apóstoles*, como se conocen a los franciscanos que desembarcaron en San Juan de Ulúa el 13 ó 14 de mayo de 1524 y que entraron en la ciudad de México el 17 ó 18 de junio de ese año, trayendo como superior a fray Martín de Valencia, y uno de los del grupo, el famoso fray Toribio de Benavente, Motolinia.[20]

Los dominicos llegaron a México probablemente el 2 de julio de 1526.[21] También eran doce. Venía como superior fray Tomás Ortiz, y entre ellos venía el también famoso fray Domingo de Betanzos, que había estado en La Española. Cinco de ellos murieron a menos de un año de haber llegado y otros regresaron a España, entre ellos el propio Tomás Ortiz. La partida de éste, dice Ricard que "no parece muy de lamentarse: mezclado en ciertas intrigas con Cortés, revoltoso y nada quieto, hubiera llevado por mal camino a sus religiosos".[22] Así, Betanzos quedó como el fundador de la provincia dominica en México.

---

[16] Juan Ledesma Saldaña, O.S.A., *500 Años de la Evangelización de América*, Ed. Instituto Mendel, Aguascalientes, 1993, p. 2.

[17] *Cfr.* Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 77.

[18] Ezequiel A. Chávez, *El primero de los grandes educadores de la América. Fray Pedro de Gante*, Imprenta Mundial, México, 1934.

[19] *Ibidem*, p. 11.

[20] *Cfr.* Ricard. *op. cit.*

[21] *Cfr.* Ricard. *op. cit.*

[22] Ricard, *op. cit.*, p. 86.

La tercera congregación religiosa que se instaló en México fue la de los agustinos. Llegaron a Veracruz el 22 de mayo de 1533, "luego á los veinte y siete de Mayo partieron de la Veracruz para la ciudad de México, adonde llegaron Sábado siete de Junio, víspera de la Trinidad".[23] Eran siete frailes, entre los que venía el famoso y venerable fray Francisco de la Cruz.

El celo misionero de estas tres órdenes religiosas fundarían, propiamente, a la Iglesia mexicana. Años después, la Compañía de Jesús se uniría a éstas para fortalecerla.

2.2.2. El episcopado defensor de los indios

El primer obispo de México fue el franciscano fray Juan de Zumárraga. Tuvo varios cargos en las diversas comunidades en las que hizo vida religiosa en España, destacándose por sus virtudes franciscanas: pobreza y amor a los pobres; además era un hombre de estudio y prudente.[24]

El 12 de diciembre de 1527 es propuesto Zumárraga para obispo de México, y ese mismo año el Papa Clemente VII le da el nombramiento.[25] "Sin las bulas correspondientes y aún no consagrado, pobrísimo y decidido, se presenta, en otro diciembre luminoso, el de 1528, en la doliente ciudad de Tenochtitlán-México".[26]

La consagración episcopal de Zumárraga fue hasta el 27 de abril de 1533 en España[27] ya para entonces había librado terribles batallas en defensa de los indios en contra de la crueldad y el despotismo de los tristemente célebres oidores presididos por Nuño de Guzmán

Si bien, pues, el franciscano vizcaíno, no venía aún, en 1528, con la consagración episcopal, sí traía el título de obispo electo y de *Protector de Indios*[28] que le había dado la Corona.[29]

---

[23] Ioan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. Reimpresión de la obra de 1624, hecha en la ciudad de México por la Imprenta Victoria en 1924, p. 40.
[24] *Cfr.* Francisco Sosa, *El Episcopado Mexicano. Biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México. Desde la Época Colonial hasta Nuestros Días*, Tomo I, Ed. Jus., México, 1962.
[25] *Cfr.* Raymundo Solano, O.F.M., "Fr. Juan de Zumárraga (Protector de los indios)", en *Estudios sobre fray Juan de Zumárraga*. Número Extraordinario de los Anales de la Provincia del Santo Evangelio. Año VII N° 2, México, 1950. pp. 129 y 130.
[26] Solano, *op. cit.*, p. 130.
[27] *Cfr.* Solano, *op. cit.*
[28] *Cfr.* Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 34.
[29] Solano, *op. cit.*, p. 131.

En defensa de los indios y de los propios españoles avecindados, Zumárraga entra en muy serios conflictos con las autoridades novohispanas; "los potentados, mandones y altivos señores de la Primera Audiencia, arrebataban a los pobres lo que para ellos constituía su único caudal: el sustento, la tranquilidad y aun la vida".

Fray Juan de Zumárraga defiende los derechos de los indios, de los empobrecidos de las Indias, busca la justicia exigiendo el respeto de los derechos de los propios españoles que injustamente les son violentados y defiende las inmunidades o derechos de la propia Iglesia. Para ello hace uso del derecho objetivo del propio Estado y en funciones del cargo que recibió de la Corona como *Protector de Indios*, y además hace uso del derecho eclesiástico o canónico.

Eugenio Martín Torres, siguiendo las cartas de Zumárraga, nos narra lo que pensaba el primer obispo de México sobre su labor como defensor de los indios; por su *Epistolario* conocemos qué hacía el prelado franciscano frente a la opresión que vivían los vencidos por la rapiña y crueldad de muchos españoles, especialmente los miembros de la Primera Audiencia y los que éstos apoyan. Torres los narra así:

> Desde una perspectiva jurídica y moral, su tarea de protector consistía en que los indios, como nuevos vasallos del rey, vivieran 'en paz y en justicia' y pudieran, 'estar en sus casas y pueblos' sin que nadie 'les tomaran lo suyo' y, en caso de que así ocurriera, los infractores debían de ser castigados conforme al delito cometido según las leyes del rey. De esta forma en 1529, Zumárraga denunciaba que el gobierno de la primera Audiencia había despojado a los indios de sus tierras y aguas como ocurrió en Tacubaya. Les había quitado a sus *hijas, hermanas y parientes de buen gesto*. Había secuestrado, sobornado y amenazado con ahorcar a los caciques para pedirles oro, plata y joyas como rescate y, además, se servía de muchos indios esclavos en las minas. Asimismo a los cargadores o tamemes los cargaban de manera *muy fea y muy prohibida*. Los jóvenes eran convertidos en sus criados y a los macehuales o *gente común* los obligaban a trabajar en la construcción de molinos y casas de su propiedad, *sin perdonarles los días de fiesta ni darles un puño de maíz para que comieran, haciéndoles traer todos los materiales a cuestas y comprarlos por sus propias haciendas*.
>
> En conclusión, los miembros de la Primera Audiencia y sus cómplices estaban *bien gordos de dineros y tenían una gran cantidad de indios que tomaron para sí*, pues con *asesinatos, afrentas, injurias, extorsiones, opresiones, vejaciones y robos*, descubrieron la oportunidad de poder salir de sus miserias a costa de la explotación y de la muerte de *los pobres indios*. Por ejemplo, fray Juan describe que, para obligarlos a dar pastura y maíz, a los naturales los *ataban de manos y desnudos los azotaban y les daban de palos*

> *y atormentaban grandemente* o como le ocurrió al cacique de Tacubaya, a quien, por negarse a destinar más indios para la construcción de edificios, arrastraron de los cabellos y de los golpes que recibió se le hundió el pecho y *a borbollones* echaba sangre por la boca.
>
> También como lo indican las crueldades de cargar a *muchachos y mujeres preñadas*, de arrojar como pasatiempo indios a los *perros lebreles* y de quemar, herrar o crucificar indios como llegó a ocurrir en Oaxaca.[30]

3. Informes y acciones concretas de fray Bernardino Minaya

Pasados los primeros años de la caída del imperio azteca, y una vez que el conquistador, Hernán Cortés, es marginado del ejercicio del poder, la Nueva España oscila entre desastrosos gobiernos, de opresión y rapiña, como el de la Primera Audiencia, a gobiernos equitativos, como es el caso de la administración de la Segunda Audiencia; y se debate sobre la condición del indio, en cuanto a sus capacidades de todo tipo (racionalidad, de gobierno, de trabajo, religiosa, etc.), y su libertad, es decir, sobre si debe ser sometido a esclavitud.

Así las cosas, en 1531, fray Domingo de Betanzos, fundador del convento de Santo Domingo de México y de la provincia[31], viajó a Europa procurando, precisamente, autonomía para la Provincia Dominica de México. Estando allá, escribió "una impactante difamación contra los indios, declarándolos incapaces de recibir la fe, atacando a las conversiones franciscanas y diciendo que Dios había condenado a los indios al exterminio por sus pecados bestiales"[32]; un ejemplar de ese escrito lo presentó ante la máxima autoridad indiana con sede en España, al Consejo de Indias. Muchos años después, Betanzos se retractó de sus afirmaciones y se refiere a su dicho en estos términos:

> porque yo muchas veces he hablado en cosas que tocaban a los indios diciendo algunos defectos de ellos y dejé en el consejo de las Indias de su Majestad escrito y firmado de mi nombre un memorial el cual trata de los dichos defectos diciendo que eran bestias y que tenían pecados y que Dios los había sentenciado y todos perecerían[33]

---

[30] Eugenio Martín Torres Torres, "De la Ciudad Cristiana a la Ciudad Divina: La fundación del Obispado de México, 1528-1548" (I), en *Efemérides Mexicana*, Volumen 19, número 55, Universidad Pontificia de México, Estudios Filosófico-Teológicos, México, enero-abril 2001, pp. 41-42.

[31] *Cfr.* Juan R. Cabal, *Betanzos, evangelizador de México y de Guatemala*, Ed. OPE, Villava-Pamplona, 1968.

[32] Rosillo, *op. cit.* p. 186.

[33] Apéndice I "Fray Domingo de Betanzos, O. P., se retracta de su opinión sobre que los indios sean animales, Valladolid, 13 de septiembre de 1549", en Lewis Hanke, *El Papa Paulo III y los Indios de América*, Ed.

En Nueva España se conoció el escrito de Betanzos al Consejo, y se daban también opiniones en el mismo sentido, muy similares, con repercusión en la libertad de los indios. Precisamente otro dominico fray Bernardino Minaya, en 1533, le envía una carta al Emperador Carlos V, diciéndole lo siguiente:

> Yo, Fray Bernardino Minaya de la Orden de Predicadores… parezco ante su real Majestad, y digo que asy es que:
>
> Syendo el padre Fray Vycente de Santa María, frayle de la dicha horden, prelado en Santo Domingo de Mexico de la Nueva Spaña, predicó publicamente en la yglesia mayor de dicha ciudad que los dichos gentiles o yndios devian ser y heran verdaderamente esclavos e por esclavos e por tales… herrados. Hablando al señor Marques del Valle [Hernán Cortés] en el mysmo sermon, le dixo: y Vuestra Señoria podria echar el yerro [hierro] con verdad al mesmo Señor Monteçuma. Y mas, predicaba que Nuño de Guzman podia hazer la guerra en la tierra que se dize Nueva Galizia, como de facto lo hizo, donde muchos dellos de Mexico murieron. Y todo esto, lo huno y lo otro, hera contradiciendo al señor Obispo de Mexico e Religiosos del Padre Sant Francisco, que en sus predicaciones afirmavan todo al contrario como hera la verdad[34]

Algunas autoridades se pronuncian porque los indios sean sometidos a esclavitud, entre ellas el mismo Cardenal Loaiza, Presidente de Consejo de Indias. "El 20 de febrero de 1534 se recibió otra cédula, que confirmaba el restablecimiento del hierro de rescate. Es en este momento, opino, cuando el prior de los dominicos, Fray Bernardino Minaya, toma la decisión de viajar a España para desfacer el entuerto de su hermano de hábito. Para tal efecto, recaba 'cartas de lo mejor desta tierra' …y cuanto escrito pueda servir para respaldo de su gestión".[35]

Bernardino Minaya, según sus biógrafos, debió nacer hacia 1489; para 1508 era ya dominico en el convento de San Pablo del Valladolid, del cual es conventual de 1514 a 1519. En 1527 viaja para las Indias; se dedica a la evangelización en la Nueva España, en Oaxaca, Yanguitlán y Tehuantepec. Funda un monasterio en León, de Nicaragua. Sale para Perú y alcanza a Pizarro en Napunal.[36] Ante la actitud de conquistador del Perú contra los indios, decide separarse de ese proyecto.

Fundice y Ed. Jus, Colección V Centenario, México, 1992, pp. 75-76, (El mismo libro contiene un segundo estudio de Alberto de la Hera, *Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*).

[34] Apéndice 3, Fray Bernardino Minaya, *Primera súplica al Emperador Carlos Quinto* (1533), Archivo General de Indias, en Parish y Weidman, *op. cit.*, p. 269.

[35] René Acuña, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, p. XXXII.

[36] *Cfr.* De la Hera, *op. cit.*, pp. 157-159.

Llega, de nuevo a Nueva España y es nombrado superior del convento de Santo Domingo de México.

De su retorno a la Nueva España dice Minaya:

> Y de allí con brevedad venimos a México donde el Señor quiso traerme a tal tiempo que había venido provisión del Presidente Cardenal de Sevilla Loaysa en que mandaba los capitanes viniesen a los indios esclavos a su voluntad movido a esto por un religioso de Santo Domingo, que se llamaba Fray Domingo de Betanzos que afirmó y dijo en el Consejo de Indias que los indios eran incapaces de la fe[37]

Minaya decidió, entonces, viajar a Europa. Debió llegar a España a fines de 1536. Se entrevista con el cardenal Loaysa, presidente del Consejo de Indias, y no sólo no llegan a acuerdos, sino que chocan. Loayza "le asegura que Betanzos tiene razón, que los indios son como loros que hablan sin saber que dicen."[38] En virtud de este fracaso ante la autoridad española, decide ir a Roma a entrevistarse con el Papa. Para ello lleva tres cartas de la Emperatriz recomendándolo al Papa Paulo III, obtenidos por medio del doctor Bernal Luco, miembro del Consejo de Indias.[39]

Ya en Roma, Minaya es recibido por uno de los asesores de Paulo III, el padre fray Tommaso Badia, también dominico. Minaya le entrega una carta, denunciando el hecho de que se acusa a los indios de seres sin razón e incapaces de recibir la fe cristiana, y le hace una relación de documentos que contradicen esa calumnia. La carta es del tenor siguiente:

> Como, según la enseñanza del Príncipe de los Apóstoles [I Pedro, 5, 8-9], el astuto Satanás siempre aborrece las buenas obras, y ronda cual un león con rugido lúgubre, buscando a quien devorar. Por esto es que el mismo [Demonio] –doliéndose de la pérdida de su poder sobre las naciones de los Indios, viendo que se arrancarán de sus fauces y, creyendo en Cristo, se purificarán en el lavacro de su sangre, es decir el santo bautismo- [el Demonio] ha procurado poner un impedimento para que no se instruyan en la doctrina de Cristo: [un impedimento] no sólo por la avaricia de cristianos seglares sino, lo que es peor, por la opinión de eclesiásticos, afirmando que [los indios] son incapaces de la Fe católica. Pero al contrario, se sostiene el hecho y la verdad que vence y supera todo. Pues [los indios] por naturaleza son seres humanos.[40]

---

[37] Carta de Bernardino Minaya, *op. cit.*, p. 83.

[38] De la Hera, *op. cit.*, pp. 163-164. Dice De la Hera, siguiendo a Fabié, que Ginés de Sepúlveda escribió su *Democrates Alter*, a instancias de Loayza.

[39] *Cfr.* De la Hera, *op. cit.*, p. 165. El texto de las cartas en Parish y Weidman, Apéndice 5, pp. 272 y 273.

[40] Apéndice 6, comunicación de fray Bernardino Minaya a fray Tommaso Bedia, en Parish y Weidman, *op.*

Paulo III, después de recibir el testimonio de fray Bernardino Minaya y los documentos que lo avalaban, nombró una comisión de cuatro miembros para estudiar el asunto: el cardenal Contarini, el cardenal Girolamo Ghinnucci, el profesor, excatedrático de Ferrara, Venecia y Bolonia, el dominico fray Tommaso Badia, y el doctor Pedro Ortiz, excatedrático en París y Salamanca.[41]

4. La Carta de fray Julián Garcés

Minaya le hace ver a Badia, que trae consigo "una carta dirigida a su santidad", sobre la capacidad de los indios, de fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala.

Julián Garcés nació en el Reino de Aragón, alrededor de 1452. Tomó el hábito de la Orden de Predicadores en el Convento de San Pedro Mártir de Calatayud, en Aragón. Se formó en la Universidad de París.[42]

Garcés es nombrado obispo, precipitadamente, de un territorio no definido "de la isla Carolina o Yucatán", en 1519, cuando no se sabía bien si las tierras recién descubiertas de lo que hoy es México, eran una isla o parte de todo un continente. Es un obispado de papel. Sólo años después, se define el obispado como de Tlaxcala.[43] Garcés es consagrado obispo en Granada, el 1 de diciembre de 1526. Como quiera que sea, Garcés es el primer obispo nombrado y consagrado para México. Sin embargo, como dice René Acuña: "Tras varios años, entonces, de ser obispo de papel, ahora que por fin tiene una diócesis real, saborea la amarga burla de que su sede está en una 'ciudad' vedada a la población de españoles.[44] Puros naturales, mi amigo, cuya lengua no entiende ni aprenderá en lo que le reste de vida [...] incapaces a su vez de apreciar la elegancia y gracia de su predicación cortesana. ¿Quién tendrá corazón para reprocharle que abandone la casa de Mexixcatzin (su 'palacio episcopal'), se compre un solar en México y se traslade a esa ciudad?"[45] La reina, le conmina, aunque sin éxito, a que resida en su sede episcopal.

En 1532, fray Juan de Zumárraga, tiene necesidad de viajar a España. Garcés, provisionalmente, ocupa la sede vacante, y regirá hasta fines de 1535. Es en este tiempo que redacta su famosa Carta al Papa Paulo III, solicitada por fray Bernardino Minaya.

---

cit., pp. 274-275.

[41] *Cfr.* Parish y Weidman, *op. cit.*

[42] *Cfr.* Acuña, *op. cit*., pp. XVIII-XX.

[43] *Cfr.* Torres, *op. cit*., p. 32, en especial nota 11.

[44] Se trata de un privilegio de Tlaxcala, que como pueblos de indios gozó de un trato privilegiado en la Nueva España; otros privilegios en Ley XXXIV y Ley XXXX de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias.*

[45] Acuña, *op. cit*., pp. XXVI y XVII.

La Carta es un precioso alegato a favor de la racionalidad de los indios; escrito, dicen los que saben, en un preciso y elegante latín, lengua que el obispo de Tlaxcala conocía muy bien y manejaba con habilidad. Tiene la singularidad de que es un escrito argumentando a favor de los indios, el primero dirigido al Papa, máxima autoridad del mundo cristiano, y quizás a eso debe sus repercusiones.

La Carta de fray Julián Garcés, además de ser un elogio de las virtudes intelectuales y manuales de los indios, constituye una denuncia de la crueldad y rapiña de los españoles. A continuación citamos unos párrafos de la traducción que nos ofrece René Acuña:

> Por otra parte, la docilidad de su ingenio es fuera de lo común. Sea que los pongas a cantar o leer, escribir, pintar, modelar, en todo lo concerniente a las artes liberales y mecánicas, pescan al vuelo todos los rudimentos y son agudos sobre manera de entendimiento con singular destreza; lo cual (se me ocurre a mí, dándole muchas vueltas) nace, la clemencia y temple del cielo aparte, de su admirable simplicidad y continencia en la mesa.
>
> Mas, ¿quién habrá tan desvergonzado de ánimo y de tan obtuso cerebro, que se atreva a afirmar que son incapaces de la fe los que vemos ser con sobras capaces de las artes mecánicas y que, sometidos al ministerio de los nuestros, nos consta que son de buen natural, fieles y diligentes?[46]

5. Parecer de fray Juan de Zumárraga contra la esclavitud de los indios y su derecho a la libertad

> Dava vozes en los pulpitos; no me valía. Mostrava leyes de partida que expresamente vedavan todo lo que hazian. Dezian que alborotaria y hazia moneda. Yo: que me mostrasen ley divina o humana por donde lo podían hazer; nunca me lo mostraron, ni auctoridad con que si pudiesen herrar. Y porque está claro ser injusto, y todos los religiosos y letrados concuerdan en esta sentencia; que no ay ley ni razón ni ejemplo por donde estos se hagan esclavos como se hazen; (ni) en nuestra cristiandad sufre tal rescate tiránico y contra ley natural y de Cristo..[47]

Así respondía, en principio, Zumárraga, en su *Segundo parecer o Parecer ampliado con Seis Verdades, sobre esclavos indios y conversión pacífica*, en 1536, al Virrey Antonio de Mendoza, quien le había formulado un cuestionario en tres preguntas: 1.- Si es justo que se hagan

---

[46] En Acuña, *op. cit.*, Texto latino, pp. 5-19; traducción española, pp. 21-42.

[47] Apéndice 1 "Parecer ampliado con Seis Verdades, sobre esclavos indios y conversión pacífica" de Juan de Zumárraga (con Bartolomé de las Casas), en Parish y Weidman, *op. cit.*, pp. 255-266.

esclavos de rescate entre los indios; 2.- Si entre ellos se harán esclavos de guerra; y 3.- Si a los gobernadores indios, ya que se les comete la declaración de guerra, se les cometerá también el sentenciarlos como esclavos y mandarlos herrar.[48]

En el texto encontramos la defensa de los derechos de los indios, los empobrecidos de las Indias, en derecho positivo (leyes de partida), derecho natural y derecho divino (ley de Cristo) con argumento teológico (*Redemptor* que con su sangre los redimió). El parecer en defensa del indio del franciscano muestra el fundamento de los derechos humanos en aquello que el derecho positivo pueda aportar, en el iusnaturalismo y, de manera fundamental, en la Biblia. Y esto precisamente, es lo que caracteriza la concepción de los derechos humanos de los defensores de los indios de nuestra naciente Iglesia novohispana.

6. El primer tratado de fray Bartolomé de las Casas: del único modo

Bartolomé de las Casas (1484-1566) es la figura central en la defensa de los derechos de los indios y de una importancia primordial en el inicio y consolidación de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos, por su pensamiento (teoría) y por su praxis; no sólo por teorizar, sino por estar inserto en la práctica de defensa de los derechos humanos de los empobrecidos de las Indias. Su producción teórica en tratados y memoriales es inmensa, y la bibliografía sobre la obra del ilustre sevillano, enorme.[49]

No es el lugar para detallar datos biográficos de las Casas[50]. Sólo diremos algunos datos básicos. Probablemente fue ordenado sacerdote en Roma en 1507; pero celebró su primera misa ya en Indias, en La Española, en la ciudad de la Vega, en 1510. En 1522, Las Casas ingresa a la Orden de Predicadores en La Española, en el convento de Villa de Santo Domingo, por el consejo del desconcertante fray Domingo de Betanzos –quien en La Española sentía y actuaba como sus hermanos dominicos por la defensa de los indios-.[51] Las Casas hace profesión religiosa con los dominicos en 1523.

---

[48] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1990.

[49] Por mi parte he contribuido con *El uso alternativo del Derecho por Bartolomé de las Casas*, Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes (1991 y 1996); y Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Centro de Reflexión Teológica, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez y Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.

[50] Una buena síntesis biográfica de Las Casas, en Rosillo, *op. cit.*, pp. 69-78.

[51] *Cfr.* Cabal, *op. cit.*

Entre los documentos producidos por la Iglesia novohispana, que tuvieron en sus manos y se echaron a los ojos, el Papa Paulo III y sus asesores, que inspiraron los documentos de fines de mayo y principios de junio de 1537, del que sobresale la *Sublimis Deus*, estaba seguramente alguna versión del primer tratado de Bartolomé de Las Casas, o una síntesis del mismo, sobre la evangelización: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadera Religión* (*De Unico Vocationis Modo*)[52], escrito en Guatemala, probablemente, entre 1536 y 1537.[53] El dominico sostiene que la evangelización únicamente puede hacerse con la palabra y el testimonio.

A continuación, una pequeña muestra del texto lascasiano:

> En resolución, aseveramos no solamente que es muy razonable admitir que nuestras naciones indígenas tengan diversos grados de inteligencia natural, como es el caso con los demás pueblos, sino que todas ellas están dotadas de verdadero ingenio; y más todavía, que en ellas hay individuos, y en mayor número que en los demás pueblos de la Tierra, de entendimiento más avisado para la economía de la vida humana. Y que si alguna vez llega a faltar esta penetración o sutileza de ingenio, tal cosa sucede, sin duda alguna, con el menor número de individuos, o mejor dicho, con un número insignificante.
>
> PRIMERO
> CONCLUSIÓN
>
> La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, un mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres.[54]

7. Junta Eclesiástica de 1536

Las Juntas Eclesiásticas o Apostólicas mexicanas son de una extraordinaria importancia para la consolidación de la Iglesia en la Nueva España y para la defensa que la propia Iglesia hizo de los derechos de los indios.

---

[52] *Cfr.* Parish y Weidman, *op. cit.*

[53] Lewis Hanke, "Introducción" en Fr. Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadera Religión*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975 Lewis Hanke, "Introducción", p. 22.

[54] Las Casas, *Del único modo*…, pp. 64-67.

Una Junta Eclesiástica se celebró en México en 1536, conformada por varias reuniones de frailes letrados, obispos y oidores. No es mencionada por los historiadores; Helen-Rand Parish la ha reconstruido recientemente con "documentos totales" y "documentos parciales". "Todas las fuentes concuerdan en las tres decisiones clave pedidas y tomadas en estas reuniones de 1536 en México. ¿El resultado? Tres Actas y tres o más tratados que coinciden exactamente con los tres decretos papales que fray Bernardino Minaya obtuvo en Roma en 1537".[55]

Estos tres temas fundamentales eran: sobre el bautizo de los indios adultos; la cuestión de la licitud de la esclavitud de los indios; y lo relativo a los métodos de evangelización.

Sobre el primero se resolvió, pese a la oposición franciscana que propugnaba por la administración masiva y por aspersión del sacramento, que se requería de pila, catecismo previo y exorcismo de cada indio, bautizo con agua bendita y crisma y aceite para todos; dejando a salvo de requisitos los casos de necesidad. El tratado base debió ser el escrito por el agustino fray Juan de Oseguera *De baptismo indorum per aspersionem*.[56]

Con relación a la esclavitud es unánime la opinión de oidores, obispos y religiosos, condenando cualquier clase de esclavitud y los abusos tributarios de la encomienda. Tienen los miembros de la reunión un texto base para su opinión, escrito por uno de los participantes, el oidor y futuro obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, se trata de su *Información en Derecho* (1535).[57]

Con relación a los métodos misionales la reunión de 1536 resuelve, basándose en el texto de otro fraile participante, Fray Bartolomé de Las Casas, precisamente *Del único modo de atraer a las gentes a la verdadera Religión*, que la evangelización sólo puede hacerse con la palabra delicada, dulce y suave, y con el testimonio de vida.

8. Información en Derecho, el tratado por la libertad de los indios de Vasco de Quiroga

8.1. Vasco de Quiroga, defensor y promotor de derechos

Sin duda alguna, una de las grandes figuras del siglo XVI mexicano fue don Vasco de Quiroga. Forjador, como jurista, oidor, evangelizador y obispo, de nuestra Tradición

[55] Parish y Weidman, *op. cit*., p. 24.
[56] *Cfr.* Parish y Weidman, *op. cit.*
[57] *Cfr.* Parish y Weidman, *op. cit.*

Iberoamericana de Derechos Humanos, por la promoción y defensa que hace de los derechos de los indios. Como promotor de sus derechos al formar las repúblicas de indios, sus *pueblos – hospitales*, para que pudieran vivir con pleno respeto de su dignidad, teniendo un desarrollo integral como personas y comunidades, y al mismo tiempo pudieran vivir su fe cristiana en la esperanza y la caridad mutua y hacia los demás; y como defensor de los derechos, porque hizo "uso del derecho en la defensa del indio".[58]

Vasco de Quiroga nació probablemente en 1470 en la villa de Madrigal de la provincia de Ávila, en donde fue bautizado en la iglesia de san Nicolás. Pertenecía a una familia de origen gallego; sus padres fueron Vasco Vázquez de Quiroga y María Alonso de la Cárcel. Recibió la licenciatura en cánones en la Universidad de Valladolid o en Salamanca.[59]

Vasco de Quiroga llegó a la Nueva España, en concreto a las playas de Veracruz, el 30 de diciembre de 1530 y entra en la ciudad de México el 9 de enero de 1531, en su calidad de oidor de la llamada "Segunda Audiencia" de México. Trae además, "tal vez unos centenares de libros"[60], una gran experiencia de servicio a grupos humanos minoritarios "destrozados por la guerra, que trataban desesperadamente de adaptarse, para poder sobrevivir, a las costumbres, idioma y religión de los vencedores"[61]; son moros y judíos que siguen siendo perseguidos y hostigados, a los que el jurista Quiroga se dedica. Había sido juez de residencia en Orán y había prestado sus servicios en la Real Audiencia y Chancillería de Granada.

A partir del gobierno de la Segunda Audiencia, los indios acudieron ante ella haciendo valer sus derechos. Dice Ethelia Ruiz que la Audiencia "impulsó la atención de las causas de los indios: procuró dedicar un día de su semana de trabajo a escuchar y resolver los asuntos presentados por aquellos, y buscó los mecanismos para que recibieran justicia en forma eficaz".[62]

La obra jurídica más importante de don Vasco de Quiroga es, precisamente, su *Información en derecho*, que está fechada en México el 24 de julio de 1535. El título completo del documento es *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real*

---

[58] Juan Manuel Hurtado, *Don Vasco de Quiroga. Una visión histórica, teológica y pastoral*, Ediciones Dabar, México, 1999, p. 125.

[59] Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento Jurídico*, en el "Estudio Preliminar", edición y notas de José Luis Soberanes, Ed. Miguel Angel Porrúa, México, 1986, pp. 21 y 22.

[60] *Ibidem,* p. 28.

[61] *Ibidem,* p. 22.

[62] Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 38

Consejo de Indias. Sus objetivos son dejar sin efectos una provisión real que permitía la esclavitud de los indios e insistir en su remedio general para el "Nuevo Mundo": la creación de sus pueblos – hospitales.[63]

Vasco de Quiroga insiste, en su propia *Información en derecho*, en que los indios acuden a la Audiencia a pedir derechos, "libertades" les llama y el máximo tribunal los atiende haciéndoles justicia.

Quiroga, en concreto, en relación a la libertad de los indios se expresa del modo siguiente, teniendo en cuenta que el Real Consejo de Indias, por previsión de 2 de agosto de 1530, había prohibido hacer esclavos a los indios; y que el propio Consejo revocó ese decreto, permitiendo así la esclavitud, con fecha 20 de febrero de 1534.

> 4. Y digo, con el acatamiento que debo y sometiéndome a todo mejor parecer, que la nueva provisión revocatoria de aquella y bendita primera que, a mi ver por gracia e inspiración del Espíritu Sancto, tan justa y católicamente se había dado y proveído, allá y acá pregonado y guardado sin querella de nadie… Porque, aunque a aquéllos hincha las bolsas y pueble las minas, a estos verdaderos pobladores destruye y despuebla los pueblos; y a estos miserables que por ella, como rebaños de ovejas, han de ser herrados, quita las vidas con las libertades; digo a aquestos pobrecillos maceoales, que son casi toda la gente común, que de tan buena gana entran en esta grand cena que es este Nuevo Mundo se apareja y guisa, sin se excusar ni fingir cristiandad, como sus caciques e principales (o tiranos por ventura) lo hacen, a quien se da agora por esta nueva provisión facultad que los vendan y hierren
>
> 5. Como no se espera sino todo lo contrario de aquestos otros sus principales, tales como tengo dicho, favorecidos ahora más contra ellos por la nueva provisión, que permite el hierro de rescate que dicen; ni se debe esperar otra cosa, sino que los han de herrar y vender sin piedad todos.[64]

Colofón

Un autor racionalista del siglo XVIII, Cornelo de Pauw, escribió, de manera burlona, que inicialmente los naturales de América, no eran considerados como seres humanos, sino como orangutanes, y que podían ser destruidos sin remordimientos; hasta que

[63] *Cfr.* Carlos Herrejón Peredo en la "Introducción" a *Información en derecho* de Vasco de Quiroga, Ed. Secretaría de Educación Pública, Col. Cien de México, México, 1985.
[64] Quiroga, *Información en derecho*, *op. cit.*, pp. 48-50.

un Papa "promulgó una bula en la que se declaraba que […] él y el Espíritu Santo se holgaban en reconocer a los Americanos como verdaderos hombres".[65] Francisco Javier Clavijero le contesta al racionalista Pauw, y sostiene que la *Sublimis Deus* es una proclamación de derechos, hecha por Paulo III, movido por las denuncias, informes y reflexiones que le fueron presentados sobre "los males que sufrían los indios de aquellos malvados cristianos", y no una declaración de su humanidad.

> El Papa, movido de tan graves presentaciones, expidió el año siguiente la bula *original*, que no fue hecha, como es manifiesto, para declarar verdaderos hombres a los americanos, sino solamente para sostener los derechos naturales de los americanos contra las tentativas de sus perseguidores y para condenar la injusticia e inhumanidad de los que, con el pretexto de que los indios eran idólatras o incapaces de instrucción, les quitaban las propiedades y la libertad y se servían de ellos como de bestias.[66]

Es muy claro que *Dios Sublime* va mucho más allá de una declaración sobre la racionalidad de los indios; se trata de una declaración de derechos humanos básicos.

Paulo III teniendo ante sus ojos los escritos de Fray Bernardino Minaya; la célebre carta de fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala; el Parecer de fray Juan de Zumárraga, obispo de México, sobre la esclavitud; las ideas de fray Bartolomé de Las Casas, acerca de cómo debe ser la evangelización, según las expresó en su tratado *Del único modo*; las Actas de la Junta Apostólica novohispana de 1536; y las ideas de Vasco de Quiroga, sobre derechos de los indios; Paulo III, tiene los elementos para hacer el primer reconocimiento universal de derechos humanos, y escribir:

> POR LAS PRESENTES <LETRAS> DECRETAMOS Y DECLARAMOS CON AUTORIDAD APOSTÓLICA, sin que obsten las antes dadas ni cualesquiera otras en contrario:
>
> Que los antedichos indios, y todas las otras gentes que más tarde llegaren a noticia de los cristianos, aunque hayan nacido fuera de la fe de Cristo, no están ni deberán ser privados de la libertad ni del dominio de sus bienes.
>
> Más aún, pueden con libertad y dominio, libre y lícitamente usar, poseer y gozar de lo dicho, y no deben ser reducidos a esclavitud.

[65] Citado por Hanke, *op. cit.*, pp. 30-31.

[66] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, Ed. Porrúa, Col. Sepan cuantos… No. 29, México, 1971, p. 515.

> Asimismo, <DECRETAMOS Y DECLARAMOS> írrito y nulo, y de ninguna fuerza ni obligación, cuanto haya acontecido disponerse en contrario, y que estos indios, así como las otras naciones, deberán ser atraídos a la fe dicha de Cristo mediante la predicación de la palabra de Dios y mediante el ejemplo de buenas costumbres.[67]

Bibliografía

Acuña, René, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

Aguayo Spencer, Rafael, *Don Vasco de Quiroga. Pensamiento jurídico,* en el "Estudio Preliminar", edición y notas de José Luis Soberanes, Ed. Miguel Angel Porrúa, México, 1986.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía Social de los Pensadores Novohispanos*, Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1990.

Bravo Ugarte, José, *Historia de México*, Tomo Segundo, *La Nueva España*, Ed. Jus, México, 1970.

Cabal, Juan R., *Betanzo, evangelizador de México y de Guatemala*, Ed. OPE, Villava-Pamplona, 1968.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Ed. Porrúa, Col. Sepan cuantos… No. 29, México, 1971.

Chávez, Ezequiel A., *El primero de los grandes educadores de la América. Fray Pedro de Gante.* Imprenta Mundial. México, 1934.

Chávez Ezequiel, A., *Apuntes sobre la Colonia. Obras Completas*. Tomo II. Ed. Jus y El Colegio Nacional. México, 1994.

Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la Historia del Derecho en México*, Tomo II: *Nueva España*, Trabajos Jurídicos de Homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su XXV Aniversario, Ed. Polis, México, 1938.

[67] En Apéndice I: *Sublimis Deus* de Paulo III. Texto latino: pp. LI-LIV; traducción española: pp. LV-LVII, de René Acuña, en Acuña, *op. cit.*

Grijalva, Ioan de, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. Reimpresión de la obra de 1624, hecha en la ciudad de México por la Imprenta Victoria en 1924.

Hurtado, Juan Manuel, *Don Vasco de Quiroga. Una visión histórica, teológica y pastoral.* Ediciones Dabar, México, 1999.

Lassègue, Juan Bautista, *La larga marcha de Las Casas.* Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974.

Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la Verdadera Religión*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Ledesma Saldaña, Juan, O.S.A., *500 años de la evangelización de América*, Ed. Instituto Mendel, Aguascalientes, 1993

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Parish, Helen-Rand y Weidman, Harold E., *Las Casas en México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*, Ed. Secretaría de Educación Pública, Col. Cien de México, México, 1985.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Rosillo Martínez, Alejandro, *Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, Ed. Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, Aguascalientes-San Luis Potosí, 2011.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Ed. Gobierno del Estado de Michoacán y El Colegio de Michoacán, México, 1991.

Solano, Raymundo, O.F.M., "Fr. Juan de Zumárraga (Protector de los indios)" en *Estudios sobre Fray Juan de Zumárraga*. Número Extraordinario de los Anales de la Provincia del Santo Evangelio, Año VII N° 2, México, 1950.

Sosa, Francisco, *El Episcopado Mexicano. Biografía de los Ilmos. Señores arzobispos de México. Desde la Época Colonial hasta nuestros días*, Tomo I, Ed. Jus., México, 1962.

LOS UMBRALES DEL LIBRO: ESTUDIOS DE EMBLEMÁTICA

Carmen Fernández Galán Montemayor
Universidad Autónoma de Zacatecas
carmenfgalan@hotmail.com

1.1 Barroco y emblemática

Dentro de la recuperación del pasado novohispano, los historiadores del arte y los críticos literarios se han enfrentado a la dificultad de caracterizar las manifestaciones del llamado "barroco", pues éstas participan de escenarios que condicionan una textualidad inseparable del contexto y, por lo tanto, de los contenidos ideológicos. Para conceptualizar las formas del arte expresadas en géneros híbridos se ha hecho énfasis en la tradición renacentista de la emblemática en dos sentidos: como influencia dentro de los programas iconográficos o retóricos,[1] y como posibilidad de pensar las estructuras.[2]

En cierta medida, los estudios sobre el arte barroco se han tornado estudios de emblemática, pero el acercamiento a la emblemática precisa fuentes especializadas ("conocimientos de historia del arte, filología española, filología latina, historia, retórica y cierto dominio de la erudición del Siglo de Oro"),[3] cuando en su momento la apropiación por parte de los lectores o espectadores de la fiesta barroca no implicaba un recorrido tan complejo, es decir, los signos icónicos se deben caracterizar por su fácil lectura, y los signos verbales por su conexión a ellos y al contexto. Sin embargo, la distancia en el tiempo ha obstaculizado la interpretación de los símbolos y su mensaje, y transformado la recepción de los mismos.

Es imposible comprender el barroco novohispano sin atender al papel que las gramáticas verbovisuales jugaron en la conformación de un modo de pensamiento oblicuo y sincrético. La emblemática renacentista provee de las herramientas pedagógicas para

[1] Existe una gran tradición sermonaria inspirada en el ideario emblemático. Véase: Carlos Herrejón Peredo, "La presencia de Picinelli en la Nueva España" en: Filippo Picinelli, *Los cuerpos celestes. Libro I* (*El mundo simbólico*), El Colegio de Michoacán, México, 1997, pp. 47-63.

[2] Herón Pérez Martínez, *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, El Colegio de Michoacán, México, 1995.

[3] Sagrario López Poza considera el caso de España y Nueva España. Sagrario López Poza, "Los estudios sobre emblemática: logros y perspectivas" en Bárbara Skinfill Nogal y Eloy Gómez Bravo (eds.), *Las dimensiones del arte emblemático*, El Colegio de Michoacán-CONACYT, México, 2002, p. 31.

la actualización del repertorio de símbolos cristianos en el paradigma clásico y como respuesta al embate del protestantismo para el caso de España, a la vez que proporciona las bases de un modo de pensamiento alterno al racionalismo, "una cultura visual subterránea o perspectiva emblemática", como la denomina R. de la Flor.[4]

En las últimas cuatro décadas los estudios de emblemática han cobrado un impulso creciente, y si como género literario fue un *boom* durante el Renacimiento, hoy en el contexto de Internet experimenta un *boom* como metatexto y saber enciclopédico. Tras la conciencia de que experimentamos nuevamente el poderío de la imagen, el trabajo de rescate de obras del género que circularon en Alemania, Francia, España e Italia, ha generado una gran cantidad de proyectos y asociaciones concentradas en construir bases de datos y elaborar traducciones para poner a circular los emblemas en su nuevo soporte: la red.

Las Universidades de La Coruña, Glassgow, Illinois, Newfoundland, Utrecht, Leiden, Escuela Normal Superior de Pisa, Brighton School of Design, entre otras,[5] cuentan con proyectos o fondos bibliográficos relacionados a la emblemática, ya sea para la digitalización de libros o para la construcción de mapas de imágenes como el *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg.

En el contexto del auge de los estudios de emblemática, el mundo novohispano ocupa un lugar problemático, ya que si bien la emblemática permanece en los programas iconográficos de catedrales e iglesias, con frecuencia se vertió en formas de arte efímero. Esta herencia de obras de carácter circunstancial se explica, de acuerdo a Sagrario López, en el caso de España, porque la imprenta pasó por varias dificultades y "las primeras pruebas que se conocen del género" se dan en festejos públicos; "lamentablemente de este material destinado a desaparecer en el momento en que se levantaban los aparatos y catafalcos no ha quedado más rastro que dichas descripciones".[6]

Desde el punto de vista metodológico, en lo que actualmente se abarca bajo el rubro de "emblemática" se distinguen dos grandes grupos de emblemas: libros de emblemas y emblemas aplicados. En América no existen libros de emblemas generales, sólo

[4] Fernando R. de la Flor, *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*, Abada Editores, Madrid, 2009, p. 23.

[5] En el ámbito hispano existen revistas especializadas en el estudio de emblemas: *Emblemata* de la Universidad de Aragón e *Imago* de la Sociedad Española de Emblemática patrocinada por la Universidad de Valencia.

[6] Sagrario López Poza, introducción a: Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull, *Enciclopedia de Emblemas españoles ilustrados*, Akal, Madrid, 1999, p. 15.

emblemas aplicados. Los libros de emblemas descienden de la tradición renacentista italiana, entre los que destacan el *Sueño de Polífilo* (1499) de Francesco Colonna, *Emblemata liber* (1531) de Andrea Alciato, la *Hieroglyphica*… (1556) de Piero Valeriano y *Mundus Symbolicus* (1653) de Filippo Picinelli. Los emblemas aplicados al arte efímero se asocian al marco contrarreformista, y a pesar de la notable influencia europea, se habla de una emblemática propiamente novohispana, ya que en opinión de Víctor Mínguez "la cultura emblemática es asimilada en la Nueva España antes incluso que en la metrópoli".[7] Cabe resaltar la importancia de los jesuitas en la propagación de la emblemática en España y sus colonias, ya que en su *Ratio studiorum* incluyeron los emblemas como ejercicios de retórica. El fin del dominio simbólico español sobre las colonias, para Fernando R. de la Flor, se marca justo en 1767, con la expulsión de la Compañía de Jesús.

> Los "señores de las metáforas" y dueños también de las claves de la cultura visual y figurativa, los omnipresentes jesuitas de la era barroca, abandonaron por entonces […] España y su Imperio, y no debe resultar extraño el conocer cómo, en ese momento, algunos de sus conspicuos defensores y nostálgicos de su autoridad modelizadora de mundos hicieron la observación de que con esta despedida la Península penetraba, para siempre, en el silencio, en la afasia, en el aniconismo, y en definitiva en la "sombra" y en el verdadero y duradero "ocaso" de su señorío simbólico.[8]

El gran impacto del emblema como reactivación de símbolo en imágenes cuyo anclaje está en la palabra, para Roberto Calasso, deviene, en el olvido de la tradición neoplatónica, una moda o "ejercicio pedante que rebaja imágenes memoriales a mezquinas máximas de moralidad. Los libros de emblemas son verdaderos osarios del simbolismo".[9] El polémico papel de la emblemática como pedagogía de masas y como rescritura de mitos para consumo de élite hace oportuna una revisión minuciosa de las coyunturas de su recepción para compararlas con el interés de la crítica contemporánea, a lo que habría que sumar los múltiples soportes del emblema que circulaba no sólo en libros, sino también en arquitecturas efímeras o permanentes y hoy en la red o galaxia virtual.

Es bien sabido que la emblemática nace con la imprenta casi como un azar. El jurista Alciato da a su editor una serie de máximas del mundo grecolatino y éste decide ilustrarlas. De este origen impreso el emblema se diversifica en una gran variedad de

---

[7] Víctor Mínguez, "La emblemática novohispana" en: *Las dimensiones del arte emblemático,* p. 140.

[8] Fernando R. de la Flor, *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*, Abada Editores, Madrid, 2009, pp. 251-252.

[9] Roberto Calasso, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Brown*, FCE-Sexto Piso, México, 2010, p. 68.

subgéneros como la empresa, la divisa, el enigma y el jeroglífico, etc., a su vez que las tradiciones de las que proviene se entrecruzan con las artes de la memoria artificial. Sobre la génesis del emblema y sus confusiones con el jeroglífico existen múltiples hipótesis que invierten la jerarquía, otorgando al jeroglífico un estatus privilegiado como portador de sabiduría, mientras que el emblema degenera en máquinas morales.

Sin embargo, se considera al emblema como "género de géneros", y esto gracias a la imprenta, que posibilita la cosificación de los mecanismos generativos de las retóricas mnemotécnicas y de las combinatorias en poesía, con los tipos de imprenta móviles. Laberintos y retrógadas dieron paso a un nuevo paradigma poético, ya bien descrito por Juan Díaz Rengifo en la fusión de modelos italianos y españoles de su *Arte poética*, y por Juan Caramuel en la construcción de una gramática especulativa o audaz.[10]

La emblemática como paradigma literario y como modelo de pensamiento oblicuo o perspectiva curiosa, provee no sólo de claves de construcción de géneros, también provee de modos de lectura e interpretación. El renacimiento jeroglífico con Kircher marca la pauta para el recorrido exegético que llevó del copto al desciframiento de los jeroglíficos, así como los principios de la analogía y profiláctica del símbolo.[11] Este segundo camino, como modelo hermenéutico aparece descrito en *Oedipus Aegyptiacus*, obra clave durante la colonia, que nos recuerda la obligación de seguir las pistas de la presencia de Kircher en los escritores novohispanos.

Así como la emblemática es un modelo de lectura, la crítica actual centrada en ella como objeto de estudio, debe cuestionarse sobre su propia hermenéutica, es decir, sobre los paradigmas de conocimiento actuales en los que está siendo recuperada. Y para ello no podemos pensar en los estudios de emblemática separados de Internet. Los nuevos soportes de libro en las pantallas líquidas, transforman radicalmente su recepción y sentido.

Cualquiera que intente hacer un estado de la cuestión de los estudios de emblemática se enfrenta a una tarea casi imposible. Y esta es precisamente la desventaja de la sobreinformación, que aparece en fragmentos o fractales. Los paratextos del libro de emblema se convierten en portales y links en un jardín de senderos que se bifurcan. Las bibliotecas virtuales y los ajenos contornos del emblema son fiel reflejo de la era neobarroca en consonancia con un pensamiento descentrado característico de la posmodernidad.

[10] Juan de Caramuel (tr. Pedro Arias), *Gramática audaz*, EUNSA, Pamplona, 2000.

[11] Roberto Calasso, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Brown,* pp. 77-78.

Las dedicatorias de modestia barroca, los elogios a monarcas, las licencias y permisos como umbrales al libro de emblema son en las colecciones de emblemas de Internet, aclaraciones filológicas (en el mejor de los casos), reseñas y listas de precios acompañados por múltiples links de sitios de interés o retornos al portal. Las bibliotecas virtuales y las búsquedas especializadas participan de una semántica como interfaz diseñada por ingenieros de la comunicación, el papel del editor que forjó el emblema como género literario, está migrando del mundo de papel a los espacios digitales donde el poder del sentido está en otros intermediarios.

1.2 Estudios de emblemática hispana

Sobre las perspectivas de la investigación emblemática resalta el estado de la cuestión "Hacia una historia de la emblemática en España", realizado por Fernando R. de la Flor,[12] y los trabajos de Sagrario López Poza, Bárbara Skinfill Nogal y Víctor Mínguez Cornelles.[13] Fernando R. de la Flor, además de escribir la historia de la llegada de las fuentes de la emblemática española, traza los recorridos paralelos de dos sectores que buscan el aspecto simbólico o sentido oculto detrás del emblema: la iconología, centrada en el discurso icónico, y la filología, en el aspecto lingüístico-literario. Sagrario López realiza un recuento de las fuentes y ediciones existentes y de los proyectos de emblemática en línea; sobre las ediciones y estudios actuales subraya el hecho de que son elaboradas por historiadores del arte que sólo atienden el aspecto iconográfico y descuidan el filológico (aunque según R. de la Flor en las primeras ediciones hechas en España se descuidó más bien lo iconográfico[14]) por lo que concluye que los trabajos deberían encauzarse a observar en el emblema la presencia de otros géneros literarios o las relaciones intertextuales.

Bárbara Skinfill recorre a la vez la historia de la especialización y la diversificación de la emblemática novohispana a partir de una exhaustiva revisión de sus pioneros y de la circulación de las obras en un circuito de comunicación que va desde sus influencias hasta su manifestación en la fiesta. Sobre el sentido del emblema dentro de la festividad

---

[12] Fernando R. de la Flor, Emblemas. *Lecturas de la imagen simbólica*, Alianza, Madrid, 1995.

[13] Véase: "Los estudios sobre emblemática: logros y perspectivas", "Los caminos de la investigación emblemática: una aproximación bibliográfica" y "La emblemática novohispana", respectivamente, en: *Las dimensiones del arte emblemático*.

[14] "la falta de atención hacia el registro icónico que presentan las ediciones de esta naturaleza va a ser una constante en nuestro país, y ello incluso cuando algunas de las más recientes ediciones de tratados o fuentes clásicas de emblemas, han sido realizadas por historiadores del arte, o en cualquier caso, han aparecido en colecciones o editoriales que trabajan en el entorno de esta disciplina". Fernando R. de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica,* p. 25.

barroca sobresale el estudio de Víctor Mínguez, quien traza una cronología del periodo de inicio, auge y decadencia (1560-1808) de la emblemática novohispana en búsqueda de una *Emblemática* mexicana (pues en Nueva España no se publicaron libros de emblemas) que encuentra en Francisco Eduardo Tresguerras (entre 1801 y 1832).

Para algunos[15] el estudio de la emblemática era dominio reservado a los historiadores del arte, y sólo a partir de que Santiago Sebastián resaltó la importancia del arte para el análisis de las ideologías (el arte al servicio del dogma),[16] otras disciplinas centraron su mirada en este peculiar tipo textual. Sin embargo, Fernando R. de la Flor[17] afirma que fue al revés, que la emblemática fue en un inicio interés de los politólogos o historiadores del pensamiento político, luego de los historiadores del arte y más tarde de los filólogos. R. de la Flor considera que los pioneros, en el sentido de trazar nuevas claves de lectura, fueron J. Gallego y José Antonio Maravall. El primero al prestar atención a las huellas de la emblemática en otras manifestaciones como el arte efímero,[18] y el segundo, al subrayar el matiz pedagógico del emblema y su papel en el espectáculo de masas.[19] Independientemente de quién domine en la investigación (historiadores, literatos o filólogos, politólogos) la emblemática ha dado mucho en qué pensar en los últimos años sobre la persuasión y el legado de las imágenes tanto en el pasado como en el mundo contemporáneo.

El auge del estudio de la "emblemática" va en aumento[20], lo mismo en la gran cantidad de proyectos de edición que en el acercamiento a textos no emblemáticos en sentido estricto, y en la medida en que este interés ha crecido; bajo el rubro de emblemática se cobijan múltiples manifestaciones artísticas. Por ello, los balances de la investigación han hecho mayor énfasis en el acopio de material (publicaciones, principales orientaciones), pero considerando la gran cantidad de estudios, éstos no se han organizado sistemáticamente todavía;[21] a primera vista da la impresión de que

---

[15] Sagrario López Poza, Bárbara Skinfill, Herón Pérez Martínez.

[16] *Cfr.* Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco*, Alianza, Madrid, 1989.

[17] Fernando R. de la Flor, Emblemas. *Lecturas de la imagen simbólica, op. cit.*, pp. 21-28.

[18] En *Vision et symboles dans le peinture espagnole an siècle d´or*, publicada en París en 1968. La edición en castellano, *Visión y símbolos de la pintura española del Siglo de Oro*, fue publicada en 1972 en Madrid por la editorial Aguilar.

[19] José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Madrid, 1975.

[20] "En los últimos quince años se ha advertido un incremento notable en el interés mostrado por historiadores del arte y la literatura de Estados Unidos, Canadá y Europa, principalmente". Sagrario López Poza, "Los estudios sobre emblemática" en: *Las dimensiones del arte emblemático,* p. 32. López Poza señala como los centros más activos de la investigación las Universidades de Toronto, Minnessota, Tennessee, Werstern Michigan en Estados Unidos y en Europa las universidades de Utrecht, Glasgow, Lovaina, Munich, La Coruña Valencia.

[21] Sólo en algunos congresos internacionales se vislumbra un intento de organización temática, por ejem-

del ya de por sí vasto dominio de la emblemática, todo lo que se denomina o intenta explicar a partir de ella no necesariamente justifica la filiación textual a los *Emblemata*, cuya caracterización está pendiente. Como campo de investigación reciente es natural que se encuentre en la fase de recuperación y catalogación, pero son necesarias otras distinciones y reflexiones que justifiquen esa recuperación.

En un repaso por alguna de la bibliografía relacionada con la emblemática[22] se pueden observan tres grandes tendencias, la sobresaliente son los *estudios de influencias*, pues lo emblemas fueron fuente de inspiración y repertorio simbólico de artistas, en ese tipo de enfoque en ocasiones no se precisa la direccionalidad de la influencia, es decir, que se confunden lo libresco y la tradición (llámese hermética, renacentista, alquímica, grecorromana, egipcia). Otro enfoque recurrente es el *contextual o funcional*, que se concentra en la reconstrucción de los espacios y sentidos de las obras, así como las ideologías que promueven. Dentro de las *aproximaciones teóricas* hay que abarcar tanto a los propios tratadistas hasta los teóricos contemporáneos con sus herramientas semiótico-hermenéuticas (y donde entrarían las clasificaciones de emblemas). Esta triple distinción, considero, permite hacer un balance del estado de la cuestión en el mundo hispánico, para que el investigador pueda discernir entre la gran variedad de estudios emergentes de acuerdo a sus propósitos.

1.2.1 Estudios de influencias

Los *Emblemata* tuvieron un gran impacto en otras artes, tales como el teatro, la literatura misma, la arquitectura efímera (piras funerarias, arcos triunfales, escenografías…) y la tradición sermonaria, la iconografía alquímica, entre otras. Por otra parte, el género emblemático tuvo como fuentes e influencias la Biblia, la mitología egipcia y grecorromana, el hermetismo renacentista y las artes de la memoria, los bestiarios medievales y la heráldica, tradiciones que no sólo entroncan entre sí, sino que tienen vasos comunicantes con otras, lo que oscurece las filiaciones.

---

plo en el tercer Coloquio Internacional de Emblemática se divide en arte, literatura, cultura simbólica y espacios de la emblemática, véase: *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, de El Colegio de Michoacán. En el V Congreso: emblemática y literatura, emblemática festiva, emblemática e imprenta, emblemática y humanismo, véase: http://rosalia.dc.fi.udc.es/sociedad/SEEcongreso.html [22 de octubre de 2009].

[22] Para una bibliografía más extensa véase el proyecto de la Universidad de la Coruña: http://www.bidiso.es/emblematica/novedades.html [22 de octubre de 2009].

Existen numerosos estudios sobre la influencia[23] de la emblemática en la literatura y el teatro del Siglo de Oro, en la poesía barroca (poesía muda, poemas visuales), en el programa educativo de los jesuitas, en las festividades y en la simbología política. Dentro de estos estudios cabe distinguir el enfoque de los historiadores del arte, centrados en la descripción minuciosa del programa iconográfico y su mensaje o buscando la presencia de "motivos emblemáticos", del enfoque de la crítica literaria que oscila entre la descripción estructural y las interpretaciones simbólicas, enfoques predominantes que confluyen en lo simbólico pero que divergen en los métodos y en las categorías de análisis.

Respecto a las tradiciones que dan origen a la emblemática hay otros estudios sobre el contexto filosófico y teológico para explicar el lado político y educativo, mismos que se acercan a los enfoques contextuales por el énfasis en la explicación de las ideologías o en la historia de las ideas.[24]

1.2.2 Enfoques contextuales

La fiesta popular, la construcción simbólica de las ciudades, los modelos de monarquía, las actitudes funerarias, los lazos cortesanos, los programas catedralicios, las imágenes del Estado, las formas de dirigirse al lector, etcétera, son algunas de las temáticas que se abordan en la reconstrucción de los espacios y los periodos en los que adquieren sentido los símbolos y los discursos. Bajo el rubro de enfoques contextuales o funcionales pueden consignarse la mayoría de los estudios de caso que enmarcan en un momento histórico preciso el sentido de obras efímeras, de escudos de armas, de programas editoriales y educativos, entre otros.

En general los estudios de caso llevan implícita la articulación de otras perspectivas (teorías, influencias), y hay ocasiones en que la acumulación de casos permite una descripción detallada y otras valoraciones críticas. Por ejemplo, sobre el trasfondo político del emblema, Víctor Mínguez ha centrado su atención en los llamados "espejos

---

[23] La lista de estudios que corresponde a este rubro podría resultar interminable, por lo que consigno las principales áreas de influencia y el enfoque con que se aborda. Para una aproximación al respecto, véanse "Los caminos de la emblemática novohispana. Una aproximación bibliográfica", *op. cit.*; el apéndice bibliográfico de *Las dimensiones del arte emblemático,* y http://rosalia.dc.fi.udc.es/emblematica/estudios.html [22 de octubre de 2009].

[24] Algunos de estos estudios son: José Quiñones Melgoza, "Cultura simbólica en le programa educativo de los jesuitas en la Nueva España", en: *Esplendor y ocaso…,* Salvador Cárdenas Gutiérrez, "A rey muerto, rey puesto. Imágenes del derecho y del Estado en las exequias reales de la Nueva España (1558-1700), en: *Las dimensiones del arte emblemático, op. cit.* Fernando R. de la Flor, "La máquina simbólica. Picinelli y el ocaso de la teología tomista hispánica" en: *Esplendor y ocaso…*

de príncipes"[25] que implican construcción de modelos de monarquía y en los que se presentan bajo un mismo fondo iconografías diferenciadas que pueden traducirse en antimodelos, como los espejos invertidos del proyecto criollo (el arco del triunfo de Carlos Sigüenza y Góngora, erigido en 1680). De manera que dentro de un férreo dispositivo ideológico siempre hay maneras de subvertir el discurso.

La articulación de los estudios de caso es una tarea que, al parecer, no está concluida para la emblemática hispana, por ello la distinción anterior tiene como propósito reordenar las investigaciones para resaltar el hecho de que deben tener una meta en común y reconocer la conexión implícita que se ha establecido entre emblemática y barroco, es decir, que la caracterización del barroco ha dependido en gran medida de la emblemática, porque el proyecto contrarreformista es el fondo común a la emblemática hispánica y novohispana, no obstante se olvida que a su vez este proyecto mantiene una compleja relación con algunos ideales estéticos de la Ilustración. Es fundamental no perder de vista a quienes promovieron estos estudios: Santiago Sebastián[26] y José Antonio Maravall,[27] ya que ambos destacan la importancia del arte como medio de propaganda que en cualquier momento puede propagar otras ideas.

1.2.3 Aproximaciones teóricas

Como una de las principales tareas pendientes de la investigación, Herón Pérez Martínez señala "la estructura y mecanismo del funcionamiento discursivo"[28] del emblema. Tarea que acomete desde *En pos del signo. Introducción a la semiótica* y sus estudios de refranes,[29] donde concluye que tanto las fachadas de la catedral de Morelia como el "hablar lapidario" poseen este tipo de estructura que "se colorea del contexto". Por lo que la emblemática, además de ser una especie de gramática universal en el mundo novohispano, sirve para conceptualizar los géneros híbridos que funcionan sobre la dialéctica entre el callar y el decir "porque lo que es silencio en uno de los dos sistemas es palabra en el otro sistema y viceversa".[30] El acercamiento de Pérez Martínez es desde un enfoque semiótico-discursivo para desentrañar las estrategias de la argumentación de masas, lo que realiza comparando la retórica del discurso emblemático con la del discurso paremiológico.[31]

---

[25] Víctor Mínguez Cornelles, *Los reyes distantes*, Universidad de Jaume I, Castelló, 1995.

[26] Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco*.

[27] José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*.

[28] Herón Pérez Martínez, "La investigación emblemática" en: Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill Nogal, *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, El Colegio de Michoacán-CONACYT, México, 2002, p. 31.

[29] Como *El hablar lapidario* editado por El Colegio de Michoacán.

[30] Herón Pérez Martínez, *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, El Colegio de Michoacán, México, 1995, p. 272.

[31] Sobre trabajos de Herón Pérez Martínez al respecto véanse: "La investigación emblemática" en: *Esplendor*

Entre los principales teóricos contemporáneos (dentro de la tradición hispana), cuyo enfoque es más sistemático, están Fernando R. de la Flor, que describe la retórica de la imagen;[32] Víctor Mínguez, que intenta establecer una clasificación del emblema a partir de sus usos y grado de privatización[33] y quien, al igual que Pérez Martínez, propone una estructura de tres elementos para este género híbrido;[34] José Pascual Buxó, quien analiza el aspecto simbólico del emblema (y su relación con el jeroglífico) a partir de la iconografía y de la semiótica;[35] Mauricio Beuchot, que explica el emblema desde del funcionamiento del "símbolo analógico" retomando el concepto de iconicidad de Peirce.[36] Estos enfoques son los más sistemáticos, porque en otras ocasiones el empleo de una teoría por parte de un analista sólo es un recurso para el estudio de casos. Respecto a los tratadistas, al parecer no existen estudios comparados. Acaso su recuperación se circunscribe a la explicación de un programa político o a la descripción de obras.

Los textos fundacionales de la emblemática en España son: *Empresas morales* (1581) de Juan de Borja, *Emblemas morales* (1589) de Juan de Orozco, *Emblemas moralizadas* (1589) de Hernando de Soto, *Emblematium moralium* (1601) de Sebastián de Covarrubias Orozco, *Empresas espirituales y morales* (1613) de Juan Francisco Villava, *Idea de un príncipe político christiano representado en cien empresas* (1640) Diego Saavedra de Fajardo (la más referida por los estudiosos), *Emblemática regio política* (1653) de Solórzano Pereida, *Idea del buen pastor representado en empresas sacras* (1685) de Núñez de Zepeda y *Memoria, entendimiento y voluntad. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo moral y político* (1677) de Lorenzo Ortiz, textos que apenas comienzan a reeditarse pero que no han sido descritos de manera conjunta.[37]

Considerando la tradición novohispana donde no se publicaron *Emblemata* propiamente dichos, Víctor Mínguez no la encuentra sino hasta el siglo XIX en Tresguerras,[38] mientras R. de la Flor se remonta a la búsqueda de jeroglíficos indígenas en la labor

---

y ocaso…; "Hacia una retórica del lema" en: Filippo Picinelli, *El mundo simbólico. Los cuerpos celestes*, México, El Colegio de Michoacán, 1997; "De la teoría emblemática de Picinelli a la teoría contemporánea del discurso", en: *Las dimensiones del arte emblemático.*

[32] Fernando R. de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica.*

[33] Víctor Mínguez, "La emblemática novohispana", en: *Las dimensiones del arte emblemático,* pp. 139-166.

[34] Víctor Mínguez, *Emblemática y cultura simbólica en la Valencia barroca*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1997.

[35] José Pascual Buxó, *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispana*, UNAM, México, 2002.

[36] Mauricio Beuchot, "Emblema, símbolo y analogía-iconicidad" en: *Las dimensiones del arte emblemático.*

[37] Véase el balance crítico sobre los materiales para una historia de la emblemática en España de Fernando R. de la Flor en *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, y Federico Revilla, "Los emblemas de Juan de Orozco: un ejemplo de moderación" en: *Las dimensiones del arte emblemático.*

[38] Víctor Mínguez, "La emblemática novohispana" en: *Las dimensiones del arte emblemático.*

de los evangelizadores,[39] así como Linda Báez concede a la *Rethorica christiana* (1579) de fray Diego de Valadés el estatus de enciclopedia novohispana.[40] De ese modo, el nacimiento del emblema no se define sólo por la imprenta, sino por los discursos mixtos en función pedagógica cuyos soportes son variables.

1.3 El libro como mundo

El concepto moderno de libro aparece con el códice, las revoluciones de la comunicación asociadas a la imprenta son parte de un modo de lectura ligado al modo de producción, circulación y consumo de los textos escritos. En América, los modos de recepción del emblema en las formas de arte efímero dentro de la fiesta barroca que atiende a todos los sentidos (vista, tacto, oído y olfato), semeja los sincretismos del arte en la red, pues la literatura que ahí nace, no acude solamente a la naturaleza verbo-visual del emblema, también a la música en obras de carácter sinfónico, polifónico, que evidencian la persistencia de una modernidad que bien se ha denominado neobarroca.

La estética laberíntica propuesta por Caramuel, los géneros de poesía en ecos y reversibilidades, encuentran su resonancia en la hipertextualidad mediática donde el lector es partícipe y constructor del sentido del texto. El libro digital potencia la estructura hipertextual e intertextual ofreciendo una optimista democratización en aras de una utopía enciclopédica en la que los modos de lectura extensiva se imponen sobre la intensiva, es decir, en una cultura en que se lee mucho pero no se relee. La biblioteca como comentario frente al texto único que contenía todas las verdades es el océano donde las ciencias deben navegar conscientes de las transformaciones del libro en sus nuevos soportes y de su propio discurso como ciencia.

Existen muchas maneras de acceder a los emblemas en la red: a partir del buscador de imágenes, en portales universitarios, en suscripciones a redes del libro virtual. Cada una de ellas ofrece marcos de lectura distintos que van desde la elipsis hasta la edición crítica, sin olvidar el papel crucial de la traducción y de la lengua que cobija el sitio que los contiene. Los emblemas disponibles tienen por tanto diversos usos y funciones.

Las investigaciones sobre el destino del libro antiguo en el nuevo circuito comercial subrayan la falta de homogeneización en los criterios de catalogación, digitalización y migración del libro de su formato analógico al digital.

[39] Fernando R. de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica.*

[40] Linda Báez Rubí, *Mnemosyne novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, UNAM, México, 2005.

> Los contenidos estructurales del libro no llegan a obtener el mismo grado de dedicación en internet que los muy representados aspectos materiales. Esos contenidos son el resultado de la aplicación de mecanismos ideológicos [...] el análisis de las estructuras formales del libro no se constituye un apartado de interés para las páginas web dedicadas al libro antiguo.[41]

Las bibliotecas y catálogos virtuales ofrecen muchas ventajas para el humanista que puede acceder a fuentes de consulta (archivos, fondos reservados, librerías) que de otra manera serían inaccesibles. Sin embargo, la revolución de la lectura, y por ende, del procesamiento de la información, cambiará el significado del texto y obligará a la filología (o crítica textual) a replantear sus métodos. El arduo problema de la transición de lo oral a lo escrito, se volverá una cuestión de transcripción de imágenes a palabras que se leen como puntos y no como trazos, y de palabras a imágenes.

En este escenario, el emblema, en su mixtura anticipa los mecanismos de traducción y creación de lenguajes universales; como generador de géneros contiene las condiciones de su propia reflexibilidad.

Bibliografía

Báez Rubí, Linda, *Mnemosyne novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, UNAM, 2005.

Bernat Vistarini, Antonio y John T. Cull, *Enciclopedia de Emblemas españoles ilustrados*, Akal, Madrid, 1999.

Calasso, Roberto, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Brown*, FCE-Sexto Piso, 2010.

Caramuel, Juan de (tr. Pedro Arias), *Gramática audaz*, Eunsa, Pamplona, 2000.

Chartier, Roger, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Gedisa, Barcelona, 2000.

Chartier, Roger, *Cultura escrita, literatura e historia*, FCE, México, 2006.

Genette, Gerard, *Umbrales*, Siglo XXI, México, 1987.

[41] Manuel José Pedraza, Yolanda Clemente y Fermín de los Reyes, *El libro antiguo*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 455.

Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Madrid, 1975.

Mínguez Cornelles, Víctor, *Los reyes distantes*, Universidad de Jaume I, Castellón, 1995.

Ochoa, Adriana de Teresa (coord.), *Circulaciones: trayectorias del texto literario*, Bonilla Artigas-UNAM, México, 2010.

Pascual Buxó, José, *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispana*, UNAM, 2002

Pedraza, Manuel José, Yolanda Clemente y Fermín de los Reyes, *El libro antiguo*, Síntesis, Madrid, 2003.

Pérez Martínez, Herón, *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, El Colegio de Michoacán, México, 1995.

Pérez Martínez, Herón y Bárbara Skinfill Nogal, *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, El Colegio de Michoacán-CONACYT, México, 2002.

Picinelli, Filippo, *Los cuerpos celestes. Libro I* (*El mundo simbólico*), El Colegio de Michoacán, México, 1997.

R. de la Flor, Fernando, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Alianza, Madrid, 1995.

___________, *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*, Abada Editores, Madrid, 2009.

Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y barroco*, Alianza, Madrid, 1989.

Skinfill Nogal, Bárbara y Eloy Gómez Bravo (eds.), *Las dimensiones del arte emblemático*, El Colegio de Michoacán-CONACYT, México, 2002.

EL *JUICIO FINAL* EN LA PARROQUIA DE LA SANTA CRUZ EL ALTO, EN PUEBLA DE LOS ÁNGELES

Consuelo García Ponce
ENAH Seminario de Estudios Novohispanos
ateneosorjuana@hotmail.com

Francisco Manzano Delgado
ENAH Seminario de Estudios Novohispanos
sifogrante@hotmail.com

El día postrimero commo diçe el Propheta,
el ángel pregonero sonará la corneta,
oyrlo han los muertos cada uno en su capseta,
correrán al juiçio quisque con su maleta.
Quantos nunca nascieron e fueron engendrados,
quantos almas ovieron e fueron vivificados,
si los comieron aves o fueron ablentados,
todos en aquel día allí serán juntados […]
Serán puestos los justos a la diestra partida,
los malos a sinistro, pueblo sines medida,
el Rey será en medio con su az revestida,
çerca de la Gloriosa de caridat cumplida […][1]

Introducción

La iglesia católica, en diferentes etapas de su historia, ha puesto gran interés en la preparación de sus misioneros, quienes con la integración, en su trabajo evangelizador, de la doctrina y la historia sagrada, trataron de consolidar el primado ideológico de dicha institución en distintos espacios, muchos de ellos hostiles a la recepción de esas ideas. La homilética, reforzada con imágenes elaboradas en soportes pictóricos, escultóricos, arquitectónicos u otros medios plásticos fue parte de una estrategia sistemática implementada por la institución eclesiástica con el fin de expandir su influencia en tierras de misión.

[1] Gonzalo de Berceo, *De los signos que aparescerán antes del Juicio*, versos 22, 23 y 25. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, p. 101-102.

Los primeros predicadores enviados por la Corona española a nuestro continente, se dieron a la tarea de instruir en el cristianismo al pueblo recién conquistado. Esta religión, cuya jerarquía gozaba de un status dominante tanto en la política, como en la economía, estaba en crisis por los conflictos jurisdiccionales entre el Papa, el emperador Carlos V y los príncipes alemanes. La reforma protestante que se gestó en ese ambiente hostil puso en peligro la hegemonía de la cristiandad europea, por lo que la conquista de nuevos territorios americanos por parte del imperio español, abrió nuevamente el espacio cristiano hacia la expansión de sus intereses, seriamente dañados por un entorno que había adquirido el carácter de cruzada.

La evangelización de la Nueva España se realizó, entonces, con un fin reivindicador, bajo el signo del providencialismo gestado durante la Edad Media, perspectiva que ponía a Dios como el supremo legislador de las normas morales y sociales, con la idea del bien y del mal construida a partir de presupuestos bíblicos, y con el control social ejercido a través de iniciativas como la pastoral del miedo –implementada previamente durante la época medieval- y en la que la culpa y el miedo al castigo eterno por las faltas cometidas durante la vida era la perspectiva de los devotos cristianos después de la muerte.

En el Nuevo Mundo y, en particular, en la Nueva España, las órdenes mendicantes, durante el siglo XVI, como participantes activos en esa tarea apostólica, fueron las principales promotoras de la iconografía religiosa de raíz europea. Los atributos de ésta, definidos a lo largo de un proceso de larga duración, se integraron, a través de la iniciativa de los artistas indígenas, a la imaginería prehispánica, elaborada por las cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos, adquiriendo así nuevos significados.[2]

El desarrollo de temas y motivos en las obras plásticas novohispanas revelan el sistema de creencias predominante en ese periodo histórico. Uno de los temas predilectos de la predicación y sobre todo, de la representación pictórica mural, durante la época de la conquista espiritual fue el del Juicio Final.

La predicación oral, las imágenes y los fieles constituyeron un discurso devocional y una liturgia. De este modo, las imágenes que se localizan en templos y edificios cristianos, nos remontan a la reconstrucción histórica de la sociedad que las conceptúo y operan como un documento. Lo que al enunciado oral le faltaba, lo suplía el discurso

[2] Véase Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, 4ª ed., traducción Ángel Ma. Garibay, México, F.C.E., 1995.

de la imagen plástica, que es un lenguaje universal. Sin embargo, hoy en día es necesario conocer el cristianismo y la noción de los métodos didácticos de la época para descifrar el significado de la evangelización en el periodo novohispano.[3]

Un ejemplo de este lenguaje didáctico se halla en el templo de la Santa Cruz el Alto, que junto con la importante parroquia de San Francisco, fue parte del circuito de las catorce capillas del Vía Crucis poblano, en un recorrido de más de un kilómetro que trataba de emular el realizado en Tierra Santa. El templo presenta una interesante iconografía, sin embargo, en su capilla lateral sorprende el enorme cuadro dedicado al Juicio Final.

La pintura en caballete de gran formato tiene un gran deterioro, y necesita ser restaurada. El maestro Manzano, en un intento por preservar y dar a conocer el valor histórico, artístico y patrimonial de esta obra, realizó un minucioso estudio iconográfico e iconológico de cada uno de los elementos de la obra, a la que califica de gran complejidad y única en México por ser propiamente una representación y no una alegoría del Juicio Final.[4]

Llevando las almas por el camino de la Salvación

El más allá ha sido cuestionado desde tiempos remotos y a través del tiempo las religiones de los diferentes pueblos han ofrecido diversas respuestas, pero al final, muchas coinciden en una solución escatológica, tratando de responder a la pregunta ¿qué hay después de la muerte?

La doctrina cristiana señala que Dios habita en el cielo, la tierra y en todo lugar, y que por esta omnipresencia el está presente en la vida de los hombres, llevando detalladamente las cuentas de las acciones de cada uno, anotándolas en su baremo, razón por la que nadie puede huir de sus actos. Cuando llegue el Fin del Mundo, según la religión católica, habrá un Juicio Final para toda la humanidad, ahí Cristo dividirá los buenos de los malos, a los primeros a su derecha los enviará al cielo y a los segundos al infierno.

El Juicio Final es para el pensamiento católico ortodoxo el acto conclusivo de la historia humana, con el que culmina la Segunda Venida de Cristo o Parusía, acto simultáneo con la resurrección general de los muertos, quienes con los vivos, serán sometidos a un

[3] Véase Consuelo García Ponce, *El suave yugo, Diego Valadés: la retórica como constructo*, Tesis de doctorado en historia y etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.
[4] Véase Francisco Manzano Delgado, *El Juicio Final de Santa Cruz el Alto: un acercamiento iconográfico*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

último juicio de carácter universal y serán enviados a cumplir un destino eterno al cielo o al infierno. Las referencias bíblicas sobre la realización de este hecho escatológico son numerosas, pero la autoridad principal es el discurso de Cristo a sus discípulos, narrado por Mateo (25, 31-46).

En la catequesis cristiana se enseña a sus fieles que Cristo vino a redimir a los hombres del pecado y les ofrece, a la hora de la muerte, la salvación de su alma, siempre y cuando hayan llevado una vida acorde con los preceptos cristianos, lo que los llevará a un cielo maravilloso, pleno de placeres y bondades. Pero también advierte de la condena a los que pecan y afirma que al final de éste camino, los que actuaron mal serán enviados a un sitio, el infierno, envuelto en un mundo de tinieblas, fuego y castigos.

Por estas enseñanzas el buen cristiano tenía que estar sin mancha de pecado, no lo fuera a sorprender su fallecimiento y marche al infierno. Los fieles vivían en constante alerta, ya que, de acuerdo a la doctrina, el demonio hacía hasta lo imposible por tentarles y que cayeran en pecado. Los devotos, durante las pruebas que los diablos les ponían, no estaban solos, pues eran socorridos incesantemente por la Virgen y una pléyade de santos, mártires y ángeles. Esta batalla de dimensión cósmica contra el mal les daba la esperanza de salir victoriosos y de que ganaran el cielo prometido por la misericordia divina.

Cuando un hombre agonizaba en condiciones normales, es decir, en el interior de su alcoba, sabía de antemano que el siguiente paso después de su muerte, era el juicio particular, por lo que en esos momentos se invocaban las fórmulas litúrgicas y oraciones correspondientes. El lecho de muerte se tornaba en un campo de combate de ángeles, santos y la Virgen en contra de los demonios, quienes hacían hasta lo imposible por tentar el alma del moribundo para desviarla y llevársela al infierno.

Esta escena, parte de los novísimos o postrimerías, tenía el fin de reforzar la fe y la preparación para la muerte. Por eso se mostraban, como parte de esa batalla entre los personajes que representaban el bien y el mal, no sólo el cielo prometido para el justo, con las virtudes, sino los pecados o vicios, la entrada del infierno con su enorme boca o Leviatán y la representación de los castigos. Esta parte punitiva es profusamente representada en el cuadro del Juicio Final de Santa Cruz el Alto, en Puebla.

En la época novohispana, los demonios y el infierno eran considerados tan reales como la vida misma, idea inducida y reforzada por la pastoral del miedo, por lo que los cristianos, que eran la mayoría de la sociedad, vivían en un estado de zozobra permanente, manifestado a través del terror, la culpa y la angustia. Los escarmientos

trazados en las representaciones plásticas del infierno, o en las del juicio final, muchos de ellos producto de la imaginación de los predicadores y de los artistas, eran parte de un contexto ritual y litúrgico, en el que la rica iconografía de los temas escatológicos participaba en el proceso de sacralización y, por consiguiente, de sanción eclesiástica, en el que estaban incluidos los sermones, recitados con solemne teatralidad a grandes voces, con el acompañamiento de incienso y velas; constituyendo así un escenario idóneo para preparar el alma.

El *Juicio Final* en el templo de Santa Cruz el Alto, en Puebla

El templo de Santa Cruz el Alto, en la ciudad de Puebla, inaugurado en 1714 bajo los auspicios de la arquidiócesis poblana, es poseedor de uno de los cuadros del Juicio Final más significativos de la pintura novohispana de caballete.[5] En su capilla anexa, a un lado de la epístola, está el espectacular y dramático cuadro, pintado al óleo (figura 1).[6] A partir de la observación de sus distintos elementos compositivos e iconográficos, se puede plantear la hipótesis de que fue pintado, entre 1680 y 1720, por el pintor poblano Juan Sánchez Salmerón, a partir del original *Juicio Final* del pintor francés Jean Cousin el Joven, realizado hacia 1585.



Figura 1. El Juicio Final (vista central). Atribuido a Juan Sánchez Salmerón. Óleo sobre tela. 600 x 450 cm. Capilla anexa. Parroquia de Santa Cruz el Alto. Puebla, Pue. Fotografía de Francisco Manzano.

---

[5] El templo de Santa Cruz el Alto, está ubicado en un promontorio natural en la esquina de la avenida 16 oriente y la calle 12 norte. Ese templo, tal como luce en la actualidad, fue construido a partir del 3 de mayo de 1693. El obispo Fernández de Santa Cruz fue quien lo bendijo y colocó la primera piedra. Al morir el prelado, se estancó la construcción del templo, el cual fue terminado hasta 21 años después. El 19 de marzo de 1714, fue dedicado, finalmente, a San José. Véase Eduardo Merlo Juárez y José Antonio Quintana Fernandéz, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, Tomo I, Puebla, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, p. 185-186.

[6] Merlo Juárez, *op. cit*., p. 193.

Las medidas aproximadas del cuadro del *Juicio Final* de la Santa Cruz son de 450 cm. de alto x 600 cm. de ancho. Es, por consiguiente, un lienzo de grandes dimensiones, realizado al óleo con un soporte de madera, con la particularidad de que está cortado verticalmente por la mitad. A lo largo de ese corte, por la parte posterior, están colocadas unas bisagras grandes, que tienen la función de doblar el cuadro, seguramente para facilitar su transporte cuando ha sido necesario. El estado de conservación del cuadro es regular, pues la mayor parte de la superficie de la pintura está ennegrecida, quizá por la acción del humo de los cirios y velas que están frente al altar de la capilla. Esa película oscura impide ver numerosas líneas, marcas y desprendimientos en toda la superficie del cuadro. En la parte central se aprecia un desprendimiento vertical de la pintura, probablemente causado por el roce entre las mitades al momento de doblar el cuadro para cambiarlo de lugar.[7]

En el cuadro existe una superposición de registros, colocados en orden ascendente, de acuerdo con la tradición medieval. Los niveles jerárquicos observables son los siguientes: un nivel celestial o superior, formado por Cristo, la Virgen María, San José y San Juan Bautista (deisis); así como los santos del Antiguo y el Nuevo Testamento, sin olvidar diferentes categorías de coros angélicos. Es el registro de la Iglesia Triunfante, que hace coro a Jesucristo, en su calidad de Supremo Juez; sus atributos son un manto rojo, una palma en su mano derecha y una hoz en la izquierda, coronado y parado sobre el mundo. Está recargado en un arco iris que sale detrás de él; en la parte inferior de éste, hay dos textos tomados del capítulo 7 del libro de Daniel y el capítulo 20 del Apocalipsis. A su derecha, sentada sobre las nubes, está la Virgen María con la corona imperial y cetro, túnica encarnada y manto azul; a la derecha de la Virgen, está arrodillado San Juan Bautista, con sus manos juntas sobre el pecho y sosteniendo un báculo con la cartela: *Agnus Dei* (Cordero de Dios). A la izquierda de Jesús también está sentado San José quien sostiene su vara florida; alrededor de ellos, varios ángeles; a la izquierda, sobre las nubes, varios santos del Antiguo Testamento, entre los que destacan los reyes. En un nivel más alto, los profetas y caudillos, encabezados por Moisés, y más arriba, otros niveles con multitud de santos; en un extremo está el Profeta Isaías y el Profeta Ezequiel (Figura 2). En el lado opuesto, hay tres niveles, en donde están los santos del Nuevo Testamento: los mártires, los coros de las Vírgenes, los confesores, los fundadores de órdenes y otros santos; en los extremos hay cuatro profetas con filacterias relacionadas con profecías escatológicas. Bajo ellos, unos ángeles tocan grandes trompetas convocando a vivos y muertos a juicio. Los demás ángeles, con San

[7] Estas observaciones se pueden corroborar con una inspección visual en la capilla anexa del templo de Santa Cruz el Alto, en la ciudad de Puebla, ubicado en un promontorio natural en la esquina de la avenida 16 oriente y la calle 12 norte, en la ciudad de Puebla, México.

Miguel arcángel en un primer plano, agrupan a los bienaventurados para conducirlos a los distintos recintos celestiales y separan a los condenados.[8]

Mientras tanto, en el registro inferior, innumerables diablos conducen a los condenados hacia el infierno y los someten a espantosas y crueles torturas que se extienden por todo ese nivel. Muchos de los inculpados están en dramáticas poses al ser maltratados por terribles monstruos. Esta última parte ocupa el mayor espacio de la composición, quizá con la intención de enfatizar el castigo de los pecadores. Esta prolijidad probablemente sea producto de las intenciones didácticas del artista, compatibles con lo que algunos historiadores han denominado como *pastoral del miedo*, estrategia discursiva eclesiástica acorde con el contexto histórico de crisis ideológica y espiritual producido en Europa a fines de la Edad Media. Ese registro es realmente un tratado de torturas y da cuenta de una mente muy imaginativa e informada. Por supuesto, el artista buscó la acentuación de las expresiones y gestos demoniacos y logró cabalmente su propósito al provocar, al menos, un sentimiento de azoro. Aún hoy, que estamos acostumbrados a observar escenas de horror reales y ficticias, nos sobrecogemos al contemplar esas imágenes tan terribles.



Figura 2. El Juicio Final (nivel superior). Atribuido a Juan Sánchez Salmerón. Óleo sobre tela. 600 x 450 cm. Capilla anexa. Parroquia de Santa Cruz el Alto. Puebla, Pue. Fotografía de Francisco Manzano.

En la parte media de la composición, al fondo, destaca la confusa silueta de una gran ciudad arruinada, integrada por elementos arquitectónicos clásicos y el campo abierto; donde se consuma la separación definitiva entre justos y pecadores, con la intervención

[8] Merlo Juárez, *op. cit.*, p. 193.

de los arcángeles (Figura 1). En el ángulo inferior derecho, hay una cartela que dice: *Fuit examinavit et praeso dignum in fuit Paradigma Laurentius Meyerlinck S. Theologiae Licenciatus Canonicus Antuerpiensis et censor librorum*; es la censura eclesiástica de la pintura del teólogo de Amberes, Lorenzo Meyerlinck. Este texto confirmaría el valor canónico de la obra.[9]

Conclusión

La idea del juicio final, como parte medular del imaginario escatológico, adquirió el sentido de instrumento de evangelización a través de la descripción, casi siempre prolija, de aquel evento final de la historia bíblica, encabezado por Cristo Juez justiciero, que premia a los justos y castiga a los pecadores. La disposición espacial de estos personajes en los distintos registros de cada nivel de la composición reproduce el modelo del cuerpo místico de Cristo y responde a una división jerárquica de acuerdo a la presencia de méritos obtenidos por cada uno de ellos, en su carácter de miembros de la Iglesia militante, preámbulo de su permanencia temporal en la Iglesia purgante[10] y de su inserción definitiva en la Iglesia triunfante.[11] En las antípodas de esta geografía escatológica se encontrarían los condenados en el infierno, sufriendo castigos eternos organizados de acuerdo a la gravedad de los pecados mortales cometidos y representados de acuerdo a la imaginación del artista, alimentada por su conocimiento de fuentes utilizadas por la pastoral del miedo en sus diferentes épocas. Este acabado modelo del juicio final responde al esquema escatológico remunerador establecido por la Iglesia Católica medieval que fue reproducido por los predicadores de esta institución, con sus correspondientes adaptaciones, en el contexto cultural de la Nueva España.

La idea del Juicio Final tuvo un efecto importante en el imaginario escatológico novohispano, ya que congregó a la sociedad en torno a la historia de la salvación, la cual sólo tiene un desenlace posible en una dimensión teleológica, y particularmente, escatológica. Así como en los siglos que la precedieron en el espacio euroasiático, la historia de la sociedad novohispana se vincula orgánicamente con un providencialismo universalista, abanderado por la monarquía hispánica, que se asumió como *defensor fidei* por antonomasia de la cristiandad a partir de la Reconquista, trasladando este papel rector a las distintas esferas de sus dominios de ultramar.

[9] Merlo Juárez, *op. cit.*, 194-195.

[10] Sobre la forma en que se configuró el Purgatorio en la Edad Media y su sistema de indulgencias anexo, véase Jacques Le Goff, La Naissance du Purgatoire (Paris: Gallimard, 1981) 509 p.

[11] Sobre la configuración de esos tres conceptos véase Gisela von Wobeser, Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España, México, UNAM-Jus, 2011.

Reflexionar sobre el significado ideológico-doctrinario subyacente en la iconografía e iconología de las representaciones artísticas como la del Juicio Final, permitirá ubicar el lugar que ocupaba como parte del proceso de evangelización –desde sus inicios hasta su declive en el siglo XVIII- y como elemento enriquecedor, como otros tantos, del imaginario cultural novohispano.

Bibliografía

Alamín, Félix de, *Falacias del demonio y de los vicios que apartan del camino real del cielo*, edit. Blas de Villanueva, Madrid, 1721.

Berceo, Gonzalo de, *De los signos que aparescerán anteS del Juicio*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. Reproducción digital basada en *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, colección hecha por Tomás Antonio Sánchez, continuada por Pedro José Pidal y aumentada e ilustrada por Florencio Janer, Madrid, M. Rivadeneyra, 1864 (Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días; 58).

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre la práctica y la representación*, traducción Claudia Ferrari, Barcelona, GEDISA, 1990

García Ponce, Consuelo, *El suave yugo, Diego Valadés: la retórica como constructo*, Tesis de doctorado en historia y etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Gombrich, Ernst H, *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México, FCE, 2003

Male, Émile, *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, 2ª ed., traducción Juan José Arreola, México, F.C.E., 1966

Manzano Delgado, Francisco, *El Juicio Final de Santa Cruz el Alto: un acercamiento iconográfico*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

Merlo Juárez, Eduardo y José Antonio Quintana Fernández, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, (Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Tomo I), s.f., p. 185-186.

Réau, Louis, *Iconografía del Arte Cristiano, Iconografía de la Biblia Antiguo testamento*, t I, v. 1, traductor Daniel Alcoba, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996

Ricard, Robert, *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, 4ª ed., traducción Ángel Ma. Garibay, México, FCE, 1995.

Wobeser, Gisela von, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM-Jus, 2011.

LOS HACENDADOS: MUERTE Y SALVACIÓN EN EL VALLE DE TOLUCA, PERIODO VIRREINAL

Hilda Lagunas Ruiz
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
Facultad de Humanidades de la UAEM
lagrh@hotmail.com

La religión católica profesada por los habitantes de México en general y por los del valle de Toluca en particular, impactó en su quehacer diario, generó, lógicamente, una serie de costumbres y normas que se convirtieron en rituales de trascendencia social. Las personas se preocupaban, más allá del mundo terrenal, por la salvación de su alma. Su concepto de la muerte y del más allá generaba actitudes que se reflejaron en su vida cotidiana.

En este escrito se hace énfasis en esa actitud ante la muerte que predominó en sus creencias, su fe en el más allá y el ritual que se realizaba desde el momento en que los individuos estaban gravemente enfermos, durante su agonía, el instante de la muerte y después de ésta.

La religión católica vinculaba sufrimiento, enfermedad y muerte con el pecado, lo cual explica la trascendencia de la religión en cada individuo y permite razonar sobre la efectividad de la esperanza para encontrar la resignación ante las adversidades que culminarían con la muerte terrenal, pero que alentaban la idea de la vida eterna después de fallecidos.

La conciencia de la temporalidad de la vida terrenal provocaba que familias completas, padres e hijos, buscaran la benevolencia divina mediante la obediencia religiosa y la administración de los sacramentos religiosos y auxilios espirituales: bautismo, confesión, comunión y extremaunción, con la finalidad de asegurar la salvación del alma y, de ese modo, evitar las penas eternas. Se puede apreciar que ante esa marcada necesidad de buscar la salvación, se valieron de todos los medios que tenían a su alcance.

Hablar sobre la vida cotidiana permite entender cuáles fueron los cambios y cuáles las permanencias que, respecto a la mentalidad, tuvieron los hacendados del valle de Toluca en el periodo virreinal. Las actitudes ante la muerte reflejan las características

de un grupo con rasgos comunes en sus maneras de actuar, sentir, pensar y creer, tanto en el plano material como en el espiritual; pero también con diferencias generadas por su raza, origen, residencia y estatus social.

Estar ubicados en la cima de la estratificación social no era garantía para lograr una vida eterna y así, aunque su poder, prestigio y riqueza eran reconocidos por todos los demás, necesitaban por todos los medios buscar la salvación de su alma. La muerte ha sido, en todas las culturas, la gran preocupación del hombre. Su significado es el reto más profundo al que se enfrenta la humanidad. La muerte en sí misma es un misterio; por eso, su noción se encuentra más allá de lo inteligible. Como motivo de reflexión y experiencia humana, genera una serie de atavismos, mitos, tabúes y rituales, que se reflejan en el modo de pensar de cada época y cada cultura.

La concepción más generalizada que sobre la muerte tenían los habitantes del valle de Toluca estaba inmersa en la visión cristiano-católica, la cual define la muerte como la transición de la vida al más allá; la partida del mundo de las penas y el pecado. Según esta cosmovisión, el hombre fue creado por Dios para la vida eterna del Paraíso; pero Adán y Eva, los primeros padres, al desobedecer la voluntad divina, fueron expulsados del paraíso y la vida se hizo finita. Surgen de ahí tres nociones: pecado, culpa y finitud.

El misterio de la muerte se matiza con la fe, pues no se considera como un final absoluto, sino que existe un más allá donde la divinidad otorga la vida allende de los límites temporales y espaciales; se ve la muerte como iniciación de un ciclo de vida eterna. La fe en la resurrección iluminaba el misterio de la muerte. Esto indicaba que para el creyente "justo" todo comenzaba al morir, por lo que la vida tenía consecuencias más allá de la sepultura.

La inseguridad de los creyentes en cuanto a haber merecido la vida eterna genera una verdadera incertidumbre. Al respecto, la doctrina cristiana habla de un juicio particular y de un juicio universal, mediante los cuales la divinidad hace un justo examen de la vida y obra del individuo, el primero inmediatamente después de su muerte y el segundo en el fin de los tiempos.

El rumbo que cada hombre seguirá se determina con la muerte, ya sea el cielo o el infierno, dependiendo de la conducta que haya tenido en la vida terrenal. Tal parece que la vida es la preparación de la muerte y en ésta se gana o se pierde la gloria eterna.

Desde la perspectiva de la doctrina de la época, la muerte física era el acceso a la vida verdadera. Para quienes no tenían fe, no había salvación y eran condenados a las tinieblas. Quienes morían pecadores tenían la posibilidad de alcanzar la vida eterna; así, el purgatorio se concebía como el sitio de tránsito para la redención. De este modo, los creyentes vivían mediante la esperanza, sin la cual la vida resultaba insoportable. Esta ideología católica coincidía con la escala de valores dominantes durante el periodo en estudio.

La actitud de los hombres ante la muerte se reflejó en sus formas de pensar y de vivir. Los medios para alcanzar a Dios con una buena muerte eran la práctica de la piedad, bondad, caridad y misericordia expresadas no sólo en términos sociales y culturales, sino ideológicos y espirituales, transmitidos de generación en generación. "Uno de los horizontes fundamentales de las religiones y las sociedades, es el más allá. La vida del creyente experimenta un cambio cuando piensa que no se lo juega todo con la muerte"[1].

La muerte, durante el periodo virreinal estaba regulada por un ritual consuetudinario. La certeza de la muerte hizo reflexionar a los fieles sobre la fragilidad de la vida y lo infructuoso de nuestros esfuerzos, ambiciones y pasiones. Vivir con el peso de la muerte en el desarrollo mismo de la vida cotidiana motivó conductas nuevas como el de asistir a misa, el rezo diario, la realización constante de obras pías con la finalidad de prepararse adecuadamente para el tránsito al más allá.

Las conductas y creencias de los hombres permiten comprender las acciones espirituales antes, en el momento y después de la muerte. ¿Qué pensaba el agonizante en su lecho? ¿qué actividades realizaban los familiares y eclesiásticos para asegurar un tránsito sin obstáculos?, ¿cuáles eran las prácticas que realizaban en el acto de morir? ¿qué lugares eran utilizados como cementerios? ¿cuál era la participación de la sociedad en los actos fúnebres? ¿cuáles eran las acciones que realizaban para prepararse antes de la muerte con la finalidad de garantizar la salvación del alma? Estas interrogantes se tratarán de explicar.

Durante el periodo virreinal, los hombres tenían fe absoluta en la inmortalidad del alma y trataban de vivir de acuerdo con el dogma religioso cristiano-católico; así, sabían que una vida apegada a los cánones marcados por la Iglesia llevaría el alma al reino de Dios; una vida contraria a los preceptos convencionales conduciría al infierno; y una vida pecadora, pero con posibilidades de redención, mantendría al alma en el purgatorio para, al pagar los pecados, obtener el reino de la vida eterna. La salvación se vivía sólo en la fe, así el cristiano invocaba la salvación y la redención en Cristo y por

[1] Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, p. 9.

Cristo, a la Santísima Trinidad, a la Santísima Virgen María, a San José a los santos y santas de su devoción y en general a la Corte Celestial. Los hombres manifestaban su aceptación de la muerte, considerándola como un deseo de Dios y la conceptualizaban como un fenómeno natural.

Mediante diversos testimonios se puede constatar las acciones que se realizaban desde el momento en que una persona fiel, se ponía enferma de gravedad, hasta después de su muerte.

Cuando la persona creyente fallecía, se daba aviso a familiares, amigos, vecinos, religiosos y funcionarios en forma verbal, de persona a persona, y por la iglesia del lugar que, por medio del toque de las campanas, acompasadas a duelo, divulgaba la noticia a todo el poblado y suplicaba sufragios.

Se iniciaban los trámites para los funerales y los parientes y amigos del difunto amortajaban el cadáver. Una vez amortajado el cuerpo, "se le acostaba con vistas al cielo, vuelto hacia el oriente, con las manos cruzadas sobre el pecho, generalmente con el rostro al descubierto y metidos en una caja de madera"[2].

Amortajar y asear el cadáver es una tradición muy antigua, así que algunos hacendados explicitaban el atuendo con el que disponían se les amortajase: "Es mi voluntad sea mi cuerpo amortajado con el hábito de Nuestra Madre y Señora de la Merced y en lo exterior con el de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, sepultado en el convento de la Merced de esta ciudad" [3].

Durante el periodo virreinal, hubo mayor preferencia por amortajarse con el hábito de san Francisco; esta práctica se explica porque en el periodo motivo de estudio, éste fue el grupo de mendicantes más extendido en la Nueva España y en el valle de Toluca, que iniciaron una labor cristiana. Además, el Papa León X concedió indulgencias plenarias a los que eran sepultados con él; de este modo, los franciscanos predominaron en comparación con las demás órdenes regulares, causa por la cual se construyeron, desde el siglo XVI, conventos franciscanos en varios lugares del valle de Toluca: Jilotepec, Zinacantepec, Metepec, Calimaya y Toluca entre otros, desempeñaron una importante y ardua labor religiosa.

[2] Philippe Aries, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984, p. 23.
[3] AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, C.134, L.1, Fs.310v.-313.

Las acciones más constantes que permitieron ganar indulgencias fueron: vestir un hábito de determinado santo o santa; hacer donaciones a iglesias, conventos, clérigos, dar limosnas a cofradías, conventos, hospitales, colegios, huérfanos, pobres, indios y, en general, hacer obras piadosas.

Por la visible actitud de los fieles en su carrera para ganar indulgencias, para salvar su ánima, la iglesia obtenía significativos ingresos; así como la obediencia de los fieles a los dictados cristianos: asistir a misa y cumplir con los sacramentos. Al respecto Philippe Aries describe la época como un periodo de explotación de las indulgencias[4].

Posteriormente al amortajamiento, el cadáver se colocaba en un ataúd y se exhibía el cuerpo por lo menos un día; después se llevaba a la iglesia para la misa de cuerpo presente y, de ahí, se trasladaba al cementerio. Después de velar el cadáver hasta el día siguiente, se acostumbraba que el cuerpo se llevara a la iglesia el día del entierro y se celebraba una misa de cuerpo presente. Un día antes de la misa de cuerpo presente, se exhibía el cadáver en la casa del finado, la casa se llenaba de amigos, familiares, vecinos, sirvientes, indígenas y esclavos que oraban alrededor del muerto.

La presencia del clero en los cortejos fúnebres, además de señal de devoción, era signo de prestigio no sólo para el muerto, sino para los familiares. El vocablo "sepultura" proviene de la palabra sepelio que significa "meter so tierra". Es el lugar señalado en el cementerio para enterrar el cadáver. Es un derecho que tiene todo fiel difunto a ser enterrado en un lugar sagrado y con sagrados ritos. Durante la época colonial, en el valle de Toluca, todo cementerio estaba situado en las zonas pobladas, particularmente, dentro del perímetro de la iglesia parroquial, conventual, de algún hospital o colegio.

La ubicación de los cadáveres dentro del cementerio estaba claramente normada, así la ubicación de los cadáveres iba de acuerdo con su condición económica, política y social, tanto de civiles creyentes como de religiosos. Se dispuso que las sepulturas de los clérigos fueran separadas de las de los laicos y que también estuvieran separadas las de los sacerdotes de las de los clérigos de orden inferior, asimismo las de los cuerpos de los niños bautizados, de la de los demás difuntos laicos[5].

En el valle de Toluca, los fieles católicos, se aseguraban de que su cadáver quedase dentro del perímetro de un lugar sagrado y ordenaban ser sepultados no sólo en atrios

---

[4] Philippe Aries, *op. cit.*, p. 137.

[5] Eduardo F. Regatillo, *Derecho Parroquial*, Salterrae, Santander, 1959, p. 416.

de parroquias o conventos, sino dentro de las iglesias parroquiales conventuales, colegios y hospitales. Al respecto, Philippe Aries dice que el cementerio en el seno de la iglesia significó una marcada evolución de la práctica funeraria, considerando que es más provechosa la cercanía de los muertos con los mártires y los santos. La iglesia se esforzaba por reservar los lugares consagrados sólo para aquellos que morían en regla con ella[6].

Por eso, los cadáveres ocuparon, además del suelo de los atrios, las bóvedas subterráneas, las capillas, los altares y cuanto lugar hubiese disponible en las iglesias. La práctica fue tal que se tuvieron que emitir disposiciones que prohibieran que se continuara enterrando cadáveres dentro de las iglesias.

Los hacendados que pedían ser enterrados dentro de las iglesias poseían una posición económica alta y, como característica propia, gozaban de una estabilidad que se reflejaba en la manera de vivir; por consiguiente, llevaban una vida religiosa muy activa, pues eran personas que solicitaban el mayor número de misas para la salvación de su alma; instituían capellanías, eran miembros del mayor número de cofradías de la región o de todas las existentes. Era común que estos hacendados tuviesen sepultados en los lugares elegidos a parientes: padres, hijos, esposas, esposos, tíos, etc.

Los hacendados del valle de Toluca, para salvar su alma, además de asegurar la intervención divina, echaron mano de otros recursos como la realización de obras pías; así, tendrían la certeza de que siempre habría alguien que rogara a Dios por su alma, y tener más posibilidades de lograr su salvación.

Las mandas piadosas pueden concebirse como ejercicio de caridad, no sólo con la finalidad de salvar el alma del moribundo, sino de ayudar al prójimo. La caridad tuvo la finalidad de ayudar a los pobres con el establecimiento de instituciones de beneficencia o ayudando al mantenimiento de las ya establecidas. De esta manera todos los beneficiados rezarían por el alma del benefactor.

Los fieles, en general, realizaban las siguientes mandas piadosas: encomendaban su ánima a Dios, mandaban que su cuerpo fuese sepultado en un convento o iglesia del clero regular o secular; pedían sepultura con el hábito de determinado santo, santa o virgen; mandaban que el día de su entierro se dijese misa de réquiem con diácono y subdiácono, cantada y ofrendada de cuerpo presente; indicaban una buena cantidad

[6] Philippe Aries, *op. cit.*, p. 46.

de misas por su alma; pedían misas por las almas de sus padres, hijos, parientes, amigos, conocidos, clérigos y por las ánimas del purgatorio; dejaban dinero y/o bienes muebles, inmuebles y semovientes a los religiosos de los conventos, fundamentalmente de franciscanos, agustinos y dominicos tanto de la ciudad de México como del valle de Toluca, así como a los clérigos de diferentes iglesias y parroquias, a las cofradías, para las mandas forzosas, para los lugares santos, para constituir capellanías, para huérfanas y para pobres, a iglesias, hospitales, colegios, y dejaban estipulada la libertad a sus esclavos. Realizar obras pías fue una acción en donde además de beneficiarse al vivo, se beneficiaba el muerto.

Dentro del gran rubro de las mandas pías se encuentran las mandas forzosas; los fieles hacían donativos a las instituciones o lugares legítimamente autorizados: los lugares santos de Jerusalén, las casas de huérfanas, la redención de cautivos, la beatificación o canonización de algún ferviente creyente. Como requisito indispensable de la creencia católica, todos dejaban a las mandas forzosas determinada cantidad de dinero.

Los fieles católicos solicitaban la fundación de las capellanías bajo la certeza de que era una fundación perpetua, con la obligación de celebrar ciertas misas o levantar otras cargas espirituales -entre las cargas espirituales podía estar la dotación de doncellas para contraer matrimonio y becas para seminaristas pobres- que debe cumplir el poseedor[7]. La institución de las capellanías, cuya principal finalidad era la de decir misas perpetuas, es un claro reflejo de una mentalidad que creía en la acumulación de méritos para salvar su alma. Por la trascendencia que estas fundaciones revistieron como verdaderas instituciones de crédito o financiamiento, con el tiempo se instalaron tribunales, registros, jueces, valuadores, etc.

Los intereses producidos por el capital se destinaban a las misas. Debe reiterarse que en algunos casos se tomaba la totalidad de bienes de una persona y con el producto se celebraban los contratos de préstamo de dinero o de rentas de los bienes inmuebles y los intereses servían para pagar las misas que los testadores indicaban.

Para capellán se elegía casi siempre a los familiares más cercanos del hacendado fundador, el cual gozaría de una renta vitalicia y de cierto prestigio social, utilidad material, además de espiritual; en frecuentes ocasiones los padres, fundadores de una capellanía, protegen el futuro de sus hijos varones nombrándolos propietarios, cuando alcanzaran la edad y el estado requerido por reglamentación.

[7] E. Regatillo, *op. cit.*, p. 558.

Así, por medio de las capellanías, los estudios de los hijos mayores que hubiesen abrazado la carrera eclesiástica o que deseaban hacerlo quedaban también asegurados, ya que muchos de estos jóvenes recibían merced de personas generosas que instituían una capellanía a su favor, para costear en buena parte sus estudios sacerdotales, con una porción de la renta anual que por ella recibirían y de la cual habrían de gozar íntegramente cuando se ordenasen.

Otra institución de gran importancia fue la Cofradía. La mayor parte de los testadores eran miembros de una o varias cofradías, lo que indica la importancia de esta institución. La cofradía fue una institución integrada con miembros de la población, dirigida y regida tanto por la Iglesia como por la Corona, que surgío por la necesidad de resolver problemas comunes de la población y así se torno en un eficaz instrumento de la Iglesia, por medio del que se controlaba la conducta de los habitantes adscritos a ella, pues como miembros tenían la obligación de asistir a reuniones periódicas, hacer aportaciones económicas constantes y demostrar sus creencias mediante sus conductas. Esta institución tuvo la capacidad de guiar la vida y pensamiento de los cofrades de acuerdo con los cánones religiosos.

La cofradía es una institución que, según Philippe Aries, responde a tres motivos:

> el primero, tener una seguridad en el más allá: los difuntos aseguran las plegarias de sus cofradías, son enterrados con frecuencia en el panteón de la cofradía, bajo el suelo de la capilla en la que se realizan los servicios por el descanso de su alma. El palio de la cofradía recubre el ataúd y los cofrades participan en el séquito, al lado del clero [...] El segundo motivo, es la asistencia a los pobres, a quienes su indigencia los priva de todo medio material y de conciliarse intercesores espirituales [...] La tercera razón de ser de las cofradías era asegurar el servicio de pompas fúnebres. En muchos lugares se les dejaba que organizaran las exequias y en particular el séquito[8].

Cada una de las cofradías se desarrolló con características muy particulares, aunque la finalidad básica era el ejercicio de obras asistenciales, mutualistas y religiosas. Así, se establecieron cofradías de españoles y cofradías de indios, de mulatos y de negros, algunas diferencias entre ellas eran: el monto de la cuota mensual, las formas de rendir el culto al santo patrón o patrona, las formas de asistencia mutua por enfermedad, por incapacidad económica o por muerte de alguno de los miembros o parientes.

[8] Philippe Aries, *op. cit.*, pp. 158-159.

Es importante dar a conocer que en el valle de Toluca un sólo individuo podía pertenecer a todas las cofradías existentes en el lugar de vecindad y a varias de otros lugares como de la ciudad de México y de España.

De acuerdo con el dogma cristiano, la misa es el cuarto sacramento de la ley de Dios; por medio de los sacramentos él perdona a los cristianos pecadores; pero entre los siete sacramentos el más santo y efectivo es el de la misa, ya que ofrece el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo que se consagra y es recibido por el creyente.

Entre los mensajes doctrinales encontramos el de fray Juan de Zumárraga, en su *Regla cristiana breve*, dice: "El segundo aviso que habéis hermanos de tener luego por la mañana es desocuparos e ir a la iglesia a oír misa porque esta es la principal obra que en servicio del Señor podéis hacer yendo a ver y adorar a vuestro criador y Señor, el que viene del cielo a la tierra por os visitar".[9]

Por la importancia que los hombres otorgaban a este sacramento, se entiende que la misa no sólo fue el acto religioso más importante, sino también el acto social más trascendente de la Iglesia, en cuanto que reúne a gran parte de la población. Para los hacendados la misa tuvo gran significado, como se manifiesta en la siguiente cita:

> Mando que se me digan por mi ánima y la de mis padres mil misas rezadas [10] declaro que yo he mandado decir por mi ánima y la de mis padres y la de los padres de Juana Flores, mi mujer, y por la de la susodicha, mil e quinientas misas que he pagado del monto de la hacienda que tengo [...] mando que se digan por mi ánima, otras quinientas misas rezadas en las partes y lugares que pareciere a mis albaceas, escalfando de esta cantidad las que fuere forzoso decirse en la iglesia del convento de la villa de Toluca, y se paguen de mis bienes[11].

El significado de la misa era muy fuerte y, por eso, antes de morir, se obligaban a dejarse por sí mismos asegurados para el momento de su muerte y después de ésta, o como ellos lo decían asegurarse "para siempre jamás". Fue común que las misas de intercesión iniciaran desde el momento de la agonía, para continuar durante la muerte y después de ésta. Las misas reiteradamente solicitadas por los hacendados son: la misa de cuerpo presente, que solicitan para el día del entierro; el novenario, durante los nueve días después del entierro; la misa de aniversario, para el aniversario anual del fallecimiento y las misas perpetuas que solicitan en diversas cantidades y tiempos.

---

[9] Zumárraga, *op. cit.*, p. 35.

[10] AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, C.8, L.4, Fs.37v.-38v.

[11] AGNEM, Notaría No. 1 de Toluca, C.10, L.1, Fs.23v.-27.

El tipo de misa que más requerían los hombres eran las rezadas, porque tenían un costo menor: tres pesos de oro común, seguían las misas cantadas, cuyo costo aproximado era de cuatro pesos y las misas ofrendadas, reservadas para los momentos especiales, como la misa de cuerpo presente y la de aniversario con un costo de 20 pesos o más.

Consideraciones finales

La muerte, según el catolicismo, es una línea divisoria entre lo humano y lo divino y, por consiguiente, no admite el carácter absoluto de la muerte. El fiel creyente que no quiera morir dos veces, esto es, que después de su muerte física no quiera sufrir eternamente en el infierno, debe de hacer una alianza con Dios y mediante una sincera confesión y penitencia reconciliarse con él.

Los actores motivo de estudio, tienen la certidumbre de que han de morir; nadie, incluso los más ricos y poderosos pueden adular con vanas esperanzas, pero nadie conoce su hora final, para que su comportamiento hasta el día de su muerte sea lo más apegado a su palabra.

Con la aceptación de la muerte como un deseo de Dios, los hombres expresaron su fidelidad incondicional a los dogmas de la Iglesia. La Iglesia insistía en que era necesario creer y que el que recibe con fe los sacramentos adquiere, el perdón de todos sus pecados, pero a pesar de ello, tenían duda sobre dicha absolución, por la gran incredulidad de ser digno de recibir dicha promesa.

Dios prometió, a través de Jesús, el perdón de todas las culpas, pero solamente para quienes verdaderamente se habían arrepentido y asumían el camino recto de acuerdo a los cánones divinos. Así, la Iglesia reprobaba a los pesimistas y a los optimistas, o sea a los que les horrorizaba la muerte o a los que fácilmente confiaban en la salvación del alma. Por ello, la Iglesia preparaba a todo fiel cristiano para ese difícil trance, asistiendo al moribundo con todos los sacramentos y pidiéndole un arrepentimiento verdadero.

En los fieles, la absolución de los pecados fue de gran trascendencia, porque en el periodo virreinal el espacio de los tormentos de ultratumba fue dividida en el purgatorio y en el infierno; en el primero, lugar de transición del alma desde el fallecimiento hasta el juicio final, los pecadores expiaban sus penas por los actos reprobados por la Iglesia, aunque estas culpas podían ser pagadas en la vida terrenal; y el pecador, condenado a sufrir en el infierno, se castigaba por la maldad interna de su alma que sólo Dios es capaz de juzgar.

La Iglesia ejerció la venta de indulgencias, que en su definición original significó el perdón de los pecados y por ende sustituía los tormentos en el más allá, a cambio de servicios materiales a favor de la Iglesia. Así las indulgencias implicaron una liberación parcial de los suplicios purgatorios. La acción mercantil de la Iglesia al vender las indulgencias, hizo creer a los poderosos hacendados que, con la compra de éstas, tenían asegurado el perdón de sus pecados. La adaptación de la regla eclesiástica a las costumbres, debilidades e incluso a los vicios del ferviente católico fue propio de la moral católica, su intención era penetrar e impactar en todas las esferas de la sociedad. Tratando de disminuir los estrictos criterios evangélicos del mal y del bien, lo permitido y lo prohibido, igualando de este modo los pecados veniales y mortales con los errores perdonables.

> se supone que la fuerza salvífica actúa solo a través del sistema de sacramentos, esto es, los actos sacrales realizados por los sacerdotes vicarios de Cristo. Para salvarse el creyente debe comunicar a su confesor sus pecados, recibir de él la absolución que le libera de los sufrimientos eternos del infierno, ejecutar las penitencias que le permitan evitar los suplicios temporales del purgatorio, comulgar antes de morir, recibir la extremaunción, y después de la muerte- ya que su destino de ultratumba no está completamente definido (podría no haberse arrepentido de todos los pecados o no habría hecho todas las penitencias necesarias)- sus parientes tendrían que ofrecer misas y obras piadosas a nombre del finado.[12]

Bibliografía

Andrade, Bárbara, *El camino histórico de salvación*, México, UIA, 1989.

Aries, Philippe. *La muerte en occidente*, Barcelona, Alianza, 1982

__________, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984.

Bribiesca Sumano, Ma. Elena, Ma. Guadalupe Zamudio Espinosa e Hilda Lagunas Ruiz, *Catálogo de protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca*, Volúmenes del I al XIV, México, UAEM, 1979-1995.

Bribiesca Sumano, María Elena e Hilda Lagunas Ruiz, "La mujer en el Valle de Toluca en el siglo XVI" en *La Colmena* No.2, Toluca, UAEM, Primavera, 1994.

[12] Mijaíl Málishev e Hilda Lagunas Ruiz, "Muerte y salvación en el catolicismo medieval" en *Ciencia ergo sum*, vo. 3, número tres, noviembre 1996, Toluca, UAEM, pp.263-269.

Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa, religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza, 1978.

Carse, James P., *Muerte y existencia, una historia conceptual de la mortalidad humana*, México, FCE, 1987.

Goff, Jacques le., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

Lagunas Ruiz, Hilda, *Los hombres y la muerte a través de las cartas testamentarias; valle de Toluca, siglos XVI y XVII*, Tesis de Maestría, México, UIA, 1993.

Málishev, Mijaíl y Lagunas Ruiz, Hilda, "Muerte y salvación en el catolicismo medieval" en *Ciencia Ergo Sum*, vo. 3, número tres, noviembre 1996, Toluca, UAEM, pp. 263-269

Norberto, Elías, *La soledad del moribundo*, México, FCE, 1980.

Ramos Medina, Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, UIA, 1990.

Regatillo, Eduardo E,. *Derecho Parroquial*, Salterrae, Santander, 1959.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval en México*, 3 tomos, México, El Colegio de México, 1984.

LA ANATOMÍA VESALIANA EN LA NUEVA ESPAÑA

Gerardo Martínez Hernández
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

En el año de 1576 tuvo lugar en la Nueva España una epidemia que diezmó considerablemente a la población indígena, a tal grado que fray Bernardino de Sahagún, testigo directo de la catástrofe, llegó a plantearse su extinción. Actualmente se cuenta con una variada información que da noticia sobre el fenómeno que se vivió en aquel entonces[1], sin embargo, no se ha podido establecer claramente el tipo de padecimiento que afectó a una gran parte del territorio novohispano.

Entre las diversas relaciones que dan noticia de la epidemia sobresalen las descripciones que hicieron el médico Francisco Hernández y el cirujano Alonso López de Hinojosos. Ambos, desde el punto de vista de la medicina de la época, describieron la enfermedad. También refirieron un hecho sin precedentes en el Nuevo Mundo: la práctica de *anatomías* –nombre con el que en la época se designaba a las autopsias o a las disecciones,[2]– las cuales ellos mismos llevaron a cabo en el Hospital Real de Naturales de la ciudad de México como método para determinar el origen de la enfermedad[3]. Sin embargo, otro testimonio de la época añade el nombre del doctor Juan de la Fuente como ejecutor de una autopsia de "un indio" en ese mismo año.

Este trabajo aborda la cuestión de las primeras *anatomías* en el Nuevo Mundo con el fin de demostrar que su realización estuvo vinculada a la reforma anatómica del Renacimiento[4]. Se trata de establecer y demostrar, a través de la formación como médicos

---

[1] Se pueden encontrar referencias a la epidemia de 1576 en Bernardino de Sahagún, Agustín Dávila Padilla, Francisco Hernández y Alonso López de Hinojosos, entre otros.

[2] Por este motivo en este trabajo se usarán indistintamente los términos *anatomía* y autopsia, conservando el uso de la cursiva en el primero para hacer la distinción de la acepción que se le da actualmente.

[3] Me refiero a la primera edición (1578) de la *Suma y recopilación de Cirugía* de Alonso López de Hinojosos, específicamente a su último capítulo dedicado a la epidemia de *cocoliztli* de 1576, y al manuscrito hecho por Francisco Hernández, que ha sido recuperado, traducido y publicado por Germán Somolinos d´Ardois (1982).

[4] Sobre la reforma anatómica renacentista, o vesaliana, véanse las obras de: José María López Piñero, "La disección anatómica y la reforma vesaliana en la España del siglo XVI" en José María López Piñero, *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*, Valencia, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia XIX, 1976, pp. 65-130; *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, España, Labor Universitaria, 1979; "La Facultad de Medicina", en *Historia de la Universidad de Valencia Vol. I. El Estudio General*, Valencia, Universitat de Valencia, 1999, pp.

de los personajes referidos, que hubo una relación entre la práctica de las *anatomías* de 1576 con la reforma anatómica renacentista que había iniciado unas décadas atrás. Cabe aclarar que este trabajo no pretende identificar la enfermedad que afectó aquel año a la Nueva España.

Dentro de la historiografía mexicana de la medicina existen varios trabajos que se han abocado al estudio de las epidemias en el México colonial[5]. Igualmente el caso de la epidemia de 1576 ya ha sido analizado en distintas ocasiones[6]. Por lo tanto, resultaría vano repetir lo que ya se ha dicho acertadamente sobre el tema. Ahora, en primer lugar, se va a hacer un breve acercamiento a las observaciones médicas sobre la epidemia. Luego se abordarán las descripciones de las *anatomías*. Y finalmente se delineará la formación en medicina que tuvo cada uno de los personajes que intervinieron en las autopsias.

1. La explicación médica de la epidemia de 1576

Son distintas las fuentes que hablan de la epidemia que atacó a la Nueva España en 1576. Muchas de ellas coinciden que inició en el verano de aquel año, por ejemplo, Alonso López de Hinojosos decía:

219-247; "La medicina" en José María López Piñero (coord.), *Historia de la ciencia y la tecnología en la Corona de Castilla. Tomo III. Siglos XVI y XVII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, pp. 639-680; y *Los saberes morfológicos y la ilustración anatómica desde el Renacimiento al siglo XX*, Facsimil ediciones digitales, 2003.

[5] Se pueden citar a este respecto los trabajos de Francisco Guerra, *Epidemiología Americana y Filipina 1492-1898*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1999; y de Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la Historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982. De la misma manera se pueden consultar los siguientes artículos: Elsa Malvido, "Las epidemias en Nueva España en el siglo XVI, una nueva patología" en José Luis Peset (ed.), *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo. Actas de la I Reunión de Historia de la Ciencia y de la Técnica de los Países Ibéricos e Iberoamericanos,* Madrid, CSIC, 1985, pp. 367-378; Robert McCaa, "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa", *Cuadernos de Historia* 15 (1995), pp. 123-126; Angélica Mandujano Sánchez, Luis Camarillo Solache y Mario A. Mandujano, "Historia de las epidemias en el México antiguo. Algunos aspectos biológicos y sociales" *Tiempo*, V, III, 51 (2003), pp. 9-21; y Rodolfo Acuña-Soto, Leticia Calderón Romero, James H. Maguire, "Large epidemics of hemorrhagic fevers in Mexico 1545-1815", *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 62, 6 (2000), pp. 733-739.

[6] Germán Somolinos D´Ardois, "Hallazgo del manuscrito sobre el *Cocoliztli*, original del Dr. Francisco Hernández", en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la Historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982, pp. 369-379; y Elsa Malvido y Carlos Viesca Treviño, "La epidemia de cocoliztli de 1576", *Historias*, 11 (1985), pp. 27-33.

> En fin del mes de agosto de mil quinientos setenta y seis años se comenzó a sentir en esta ciudad de México una muy terrible enfermedad de la cual morían muchos de los indios naturales; y es sabido por el muy excelente señor virrey de esta Nueva España don Martín Enríquez lo que pasaba acerca de esta enfermedad, y para satisfacerse de la verdad envió al gobernador y alcaldes de los naturales y a un intérprete o naguatato, de su casa y a mí me llevaron consigo. En el barrio de Santa María visitamos en un día más de cien enfermos y de que su excelencia esto supo, hizo llamar a todos los médicos que en esto tenían parecer, para certificarse qué enfermedad era, porque morían muchos de los naturales de ella, los cuales naturales llaman a esta enfermedad cocolistle[7].

La alta mortandad que causó la epidemia entre la población autóctona es una constante en las diversas fuentes contemporáneas. El dominico fray Agustín Dávila Padilla aseguraba que:

> Pueblos huvo de indios, donde al fin de la pestilencia avía faltado la mitad de los moradores; en otros las tres partes, y en otros las nueve de los que antes avían: aunque huvo también pueblos, donde no fue tanta la enfermedad y mortandad. Ciudades huvo de indios, donde murieron 10 mil En otras 20 y 30 mil en otras 60 mil y en la insigne ciudad de Tlaxcala se hallaron aver muerto más de 100 mil personas. Tenía el diligentíssimo virrey don Martín Enríquez mandado en todos los pueblos, que se pusiesen en lista los difuntos, y se le traxesse memoria para ver los que faltavan: y sacados todos en suma, se hallaron menos en toda la tierra más de dos quentos[8] de indios[9].

La catástrofe demográfica indígena causada por las epidemias del siglo XVI significó un replanteamiento para la medicina de la época. Las epidemias que afectaban a la población autóctona obligaron a los médicos, primero, a explicar la naturaleza de la enfermedad y, segundo, a buscar un remedio para los enfermos. Para este último fin se dio la experimentación de diversas plantas medicinales mexicanas, lo que significó una aportación de la medicina indígena a la de corte hipocrático-galénica. Las enfermedades causantes de las epidemias, aunque muchas veces conocidas por los médicos españoles, solían ser más letales entre los naturales americanos.

---

[7] Alonso López de Hinojosos, *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, México, Academia Nacional de Medicina. Colección La Historia de la Medicina en México, 1977, p. 207.

[8] Quento: "Es un vn cuento, diez veces cien mil." Bernardo Aldrete, *De origen y principio de la lengva castellana ò Romance que oy se vsa en España*, Madrid, por Melchor Sánchez. A costa de Gabriel León, Mercader de libros, vendese enfrente de la calle de la Paz, 1674, f. 160. Es decir, según Dávila Padilla, murieron más de dos millones de indígenas.

[9] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de los predicadores. Por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, 2ª edición, Bruselas, en casa de Iván de Meerbeque, 1625, ff. 516-518.

Las explicaciones médicas sobre la epidemia de 1576, que se conocen en la actualidad, fueron hechas por el cirujano Alonso López de Hinojosos y el protomédico Francisco Hernández. Un aspecto importante detallado en sus escritos fueron los síntomas que normalmente aparecían en los afectados. Según López de Hinojosos estaban "los heridos de este mal muy amarillos y atiriciados. La orina que echaban los enfermos era muy retinta como vino aloque y la orina muy gruesa y espesa"[10]. Asimismo sufrían "cámaras de sangre [...] calentura [...] flujo de sangre que sale de las narices [...] parótidas o apostemas de tras de la orejas"[11].

Otra observación importante, hecha por López de Hinojosos, fue que la mayoría de víctimas eran jóvenes y hubo casos en los que se logró el restablecimiento de algunos enfermos. En este caso destaca la descripción de la terapéutica seguida por ambos médicos. En el tratamiento que se aplicó a los enfermos sobresale el uso de remedios indígenas, los cuales formaron parte de las indagaciones que sobre los medicamentos tradicionales hacía Hernández[12]. Por ejemplo, éste decía: "si la enfermedad persistía era remedio a utilizar ungüentos desobstruyentes ungidos alrededor de todo el vientre y beber jugo de cebada cocida, de cortezas de raíces de apio de huerte, de raíz de *coanenepilli* y de simiente de hinojo, y de cuando en cuando también emplear *cococtlacotl*, *chipacoac* y *atochietl*"[13].

Las descripciones de Hernández y de López de Hinojosos indican que con el tratamiento descrito pocos pacientes lograron el restablecimiento de la salud. No obstante, se trataba de excepciones, ya que, como se ha visto, la mortandad fue el sello de esta epidemia. Para esclarecer la patología tuvo que ser necesario recurrir a un método ya usado en Europa: la *anatomía*[14].

[10] Alonso López de Hinojosos, *op. cit.*, pp. 210-213.
[11] *Idem.*
[12] Se debe recordar que el Protomédico Francisco Hernández se encontraba en la Nueva España realizando la primera expedición científica en el Nuevo Mundo, la cual le había sido encomendada por el Rey Felipe II. Entre el año de 1571 y 1574 Hernández estuvo recorriendo extensos territorios de la Nueva España haciendo la recolección y anotación de diversas especies de la flora y la fauna mexicana. Los últimos años de su estancia novohispana los pasó en el Hospital Real de Naturales, en donde puso en práctica muchos de los remedios que había recogido.
[13] Francisco Hernández, *Obras completas. Tomo VI. Escritos varios*, México, UNAM, 1984, p. 482.
[14] En España existía ya un antecedente de este tipo de autopsias ejercidas durante una epidemia. En 1564, el médico de origen sardo, Juan Tomas Porcell trabajó durante una epidemia en la ciudad de Zaragoza. De su experiencia escribió un libro a manera de informe para el Rey Felipe II: la *Información y curación de la peste de Çaragoça y praeservación contra la peste en general.* En él declara haber realizado cinco *anatomías* para indagar el origen de tan grande mal. Porcell cursó en varias universidades españolas, pero fue en Salamanca donde obtuvo su formación médica, por ello su obra todavía está muy influida por la doctrina galénica. Sin em-

2. Las *anatomías* de 1576

> Sabido por el muy excelente señor virrey que los remedios de tan famosos médicos y sus pareceres no aprovechaban, mandó que se hiciesen anatomías; y por ser el hospital real más acomodado y dónde hay mayor refrigerio que en toda la Nueva España por favorecerlo tan ampliamente como siempre lo favorece su excelencia por respeto de ser este bien para los naturales, y haber en el dicho hospital, en el dicho tiempo, más de doscientos enfermos de ordinario, y así se hicieron en él anatomías y yo propio por mis manos las hice estando presente el doctor Francisco Hernández, protomédico de su majestad que al presente estaba haciendo experiencia de las yerbas medicinales, purgativas y otras cosas naturales de esta Nueva España, las cuales hacia por mandato de su majestad; el cual después de haber visto las anatomías que se hicieron dio noticia de ello a su excelencia[15].

Hasta el momento no se sabe nada sobre la existencia del informe de las *anatomías* que hizo el protomédico para el rey. Sin embargo, el investigador hispano-mexicano Germán Somolinos D´Ardois, halló un manuscrito, durante largo tiempo perdido, en el cual el protomédico detallaba lo observado en una autopsia realizada a una víctima de la epidemia. Se trata, en opinión de Somolinos, de "un capítulo o trabajo corto, de tipo general, redactado con el objeto de presentar la enfermedad a los médicos de Europa, o de incluirlo en un tratado de medicina con comentarios de Galeno"[16], el cual no ha sido hallado. El escrito incluye la siguiente información basada directamente en la observación del cadáver:

> quienes orinaban con micción abundante y pálida, partidos (en la autopsia) mostraban el hígado muy hinchado, el corazón negro, manado un líquido pálido (amarillo) y después, sangre negra, el bazo y el pulmón negros y semi putrefactos; la atrabilis podía ser contemplada en su vasija, el vientre seco, y el resto del cuerpo, por cualquiera parte que fuese cortado, palidísimo[17].

---

bargo, muestra una posición ideológica inédita y hábitos radicalmente nuevos, sin duda, plantean López Piñero y Terrada Fernandis, obtenidos del magisterio en anatomía que Cosme de Medina había comenzado a ejercer en la institución salmantina desde el año de 1551. José María López Piñero y María Luz Terrada Ferrandis, "La obra de Juan Tomas Porcell (1565) y los orígenes de la anatomía patológica moderna", *Medicina Española*, 52 (1965), pp. 237-250. También véase, Ioan Tomas Porcell Sardo, *Información y cvración de la peste de Çaragoça y praeservación contra peste en general*, Çaragoça, Casa de la viuda de Bartolomé Nagera, 1565.

[15] Alonso López de Hinjosos, *op. cit.*, p. 209.

[16] Germán Somolinos D´Ardois, *op.cit.*, p. 371. Somolinos advierte que no se trata de un informe para el Rey debido a que se encuentra escrito en latín, caso contrario sucede, como se ha apuntado, con la obra de Porcell.

[17] Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 481.

Por el otro lado está el testimonio que dejó Alonso López de Hinojosos, cirujano y autor material de las *anatomías*:

> tenían los enfermos el hígado acirrado y muy duro, que se les paraba tan deforme que parecía hígado de toro y alzaba las costillas hacia arriba y hacía el pecho muy deforme, porque con su grandeza y tumor hacía monstruosidad. Los bofes o livianos tenían azules y secos; la hiel apostemada y opilada y muy grande; la cólera que dentro estaba se pudría y la cólera que quedaba fuera no podía entrar dentro. Por esta causa se paraban los heridos de este mal muy amarillos y atiriciados[18].

Ambos informes coinciden en la corrupción de los cuerpos intervenidos, empero, ninguno define exactamente el tipo de enfermedad de la que se trataba. La denominación *cocoliztli*, es un término náhuatl que no designa un mal en particular, sino que indica la expansión de la enfermedad, es decir, refiere a una epidemia o a un mal generalizado de la población. Algunos historiadores de la medicina y de la demografía, basándose en las descripciones de la enfermedad, han aventurado varios diagnósticos[19]. Una de las posibilidades que más se ha manejado es la que señala que se trató de tifo exantemático, conocido en la época como tabardillo entre los españoles y *matlazáhuatl* entre los indios[20], aunque algunos autores también han refutado esta teoría.

Hasta aquí las noticias de carácter médico-patológico que se tienen actualmente de las *anatomías* de 1576. De los dos testimonios médicos presentados, el de López de Hinojosos señala al doctor Francisco Hernández como director de las autopsias. No

[18] Alonso López de Hinojosos, *op. cit.*, pp. 209-210.

[19] Véase Elsa Malvido y Carlos Viesca Treviño, "La epidemia de *cocoliztli* de 1576", *op. cit*. Francisco Guerra ha apuntado que se trataba de tifo epidémico, europeo clásico. Las características de la epidemia de este tipo de tifo son "se presentan en áreas con suficiente población, evolucionan durante dos a tres años, son mortales para los adultos y benignas para los niños; tras una incubación de unos siete días aparece fuerte dolor de cabeza, epistaxis, vómito frecuente, fiebre alta, delirio, estupor, insomnio con sopor y el exantema característico a los cinco días; son frecuentes las parotiditis y la muerte acaece en alrededor del 60 por ciento de los afectados". El autor igualmente menciona la existencia de un tifo americano precolombino, sin embargo, éste tiene una mortalidad del 1%. Francisco Guerra, *op. cit.*, p. 92. Por su parte, aunque comparten la teoría del tifo, Angélica Mandujano Luis Camarillo y Mario Mandujano, suponen que la población se vio afectada por varias enfermedades simultáneas, pues los síntomas de los relatos corresponden a cuadros clínicos diversos. Entre las posibles enfermedades apuntan la gripe hemorrágica, fiebre amarilla, icteroespiroquetosis, infecciones virales e incluso paludismo. Angélica Mandujano, Luis Camarillo y Mario Mandujano, *op. cit.*, p. 16. Finalmente Rodolfo Acuña-Soto, Leticia Calderón Romero y James H. Maguire identificaron la enfermedad de 1576 como fiebre hemorrágica. Rodolfo Acuña-Soto, Leticia Calderón Romero, James H. Maguire, *op. cit.*, pp. 733-739.

[20] A este respecto puede verse el artículo de Nicolás León, "Qué era el Matlazáhuatl y qué el *cocoliztli* en los tiempos precolombinos y en la época hispana" en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la Historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982, pp. 383-397.

obstante, puede pensarse en un número mayor de participantes. A este respecto existe otra referencia de la época que añade el nombre de otro médico a la práctica de las disecciones de 1576. En su ya citada obra, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, de 1592, el dominicano fray Agustín Dávila Padilla anota:

> El año de setenta y seys (que fue la gran peste) tuvo curiosidad digna de muchas letras el doctor Ioan de la Fuente cathedrático de medicina en la Vniversidad Real de México, y no contentándose con su advertencia, ni satisfaciéndose de que ha más de quarenta años que es doctor, y casi cinquenta que es famoso médico: llamó otros de ciencia y experiencia, en cuya presencia hizo anatomía de vn indio en el Hospital Real de México[21].

Aunque algunos autores han supuesto falsa esta imputación a Juan de la Fuente como participante en las autopsias de 1576, los hechos de la época parecen indicar lo contrario. Por ejemplo, de la Fuente había ostentado el cargo de visitador de médicos por parte del Ayuntamiento de la ciudad de México y fungió como médico en el Hospital Real de Naturales, lugar donde se llevaron a cabo las *anatomías*. También se debe recordar que el protomédico Francisco Hernández había sido nombrado por el virrey para que, al frente de un grupo de médicos, hiciera frente a la epidemia.

La realización de las autopsias de 1576 en la Nueva España podría catalogarse como un caso excepcional en la medicina de la época, sin embargo, no parece serlo si se toma en cuenta el ambiente médico en que se educaron y desenvolvieron los médicos que las llevaron a cabo. En las líneas siguientes se verá que la formación de Francisco Hernández, Alonso López de Hinojosos y Juan de la Fuente estuvo influida, de un modo u otro, por la reforma anatómica renacentista.

3. La anatomía renacentista y los anatomistas de la Nueva España

En el año de 1543 se publicó *De humanis corporis fabrica* o "Sobre la estructura del cuerpo humano" de Andrés Vesalio. La importancia fundamental de este libro radica en que la base de su contenido, es decir, la constitución del cuerpo humano, está asentada en la práctica disectora. Vesalio hacía hincapié en la observación personal, lo que en la época se denominaba experiencia. Según sus apreciaciones, la observación directa se consideraba más relevante que las opiniones de los clásicos. La comparación entre lo establecido por los clásicos –que en la época estaban siendo redescubiertos o purificados por la intensa labor filológica de los círculos humanistas– y la observación

[21] Agustín Dávila Padilla, *op. cit.*, f. 101.

directa de la naturaleza daba por resultado una nueva interpretación del mundo, y en este caso, de la constitución física humana.

Vesalio tuvo una firme formación dentro de las corrientes humanistas de Lovaina y París. Posteriormente ejerció la docencia en la Universidad de Padua en donde la fue dada la cátedra de Anatomía. La instrucción que implementó Vesalio en esta universidad rompía con las formas hasta entonces conservadas, al bajar del púlpito y situarse junto al cadáver, disecando y señalando las partes del cuerpo que se referían.

A las lecciones de Vesalio asistían dos alumnos valencianos, que años más tarde llevarían este innovador método didáctico a las universidades hispánicas[22]: Pedro Jimeno y Luis Collado.

En 1547 Pedro Jimeno llegó a la cátedra de Anatomía y simples de la Universidad de Valencia. La incorporación de Jimeno a esta cátedra significó el punto de partida de la escuela anatómica valenciana y del movimiento vesaliano en tierras ibéricas. De esta manera, la Universidad de Valencia se convirtió en la pionera en España, y una de las primeras en Europa, en incorporar las nuevas aportaciones de la anatomía vesaliana. El método seguido por Jimeno para la enseñanza de la anatomía se basaba en la disección de cadáveres humanos realizada y aclarada por el mismo catedrático.

Al quedar libre la cátedra de anatomía en 1550, por el traslado de Jimeno a Alcalá, los magistrados municipales designaron a otro alumno del anatomista bruselense: Luis Collado.

Posteriormente, la Universidad de Alcalá, fundada bajo el espíritu humanista, acogió a Jimeno como catedrático de anatomía. Alcalá se había erigido como una de las máximas exponentes del humanismo hispánico. En su facultad de Medicina se estudiaba a los autores clásicos a partir de su lengua natural. En la época en que la enseñanza de la Medicina en alcalá comenzaba a despuntar por su estilo humanista, Francisco Hernández, futuro Protomédico de Indias, cursaba sus estudios.

Por otra parte, procedente de Valencia llegó a Salamanca el catedrático Cosme de Medina, coterráneo y discípulo de Luis Collado en la Universidad de Valencia. La cátedra atrajo rápidamente a estudiantes entusiasmados de presenciar las prácticas anatómicas de Cosme de Medina, quien estuvo durante diez cursos al frente de la cátedra.

[22] El breve resumen del desarrollo del movimiento vesaliano que se presenta en las líneas siguientes está basado en los trabajos del doctor José María López Piñero. *Vid. supra* nota 4.

Más tarde el ingenio de algunos discípulos de Medina, en específico el del catalán Francisco Micó, continuó con la tradición disectora, ahora en un ambiente notablemente favorable para las investigaciones anatómicas: el hospital del monasterio de Guadalupe en Extremadura.

En el monasterio de Guadalupe se vuelve a encontrar a Francisco Hernández. En sus comentarios a la *Historia Natural* de Plinio, Hernández destaca la formación y perfeccionamiento que tuvo de la anatomía en el hospital de Guadalupe al lado de Francisco Micó. Aparte del interés común por la anatomía, Hernández y Micó se dedicaron a la botánica. Ambos herborizaron en Guadalupe, pero fue Hernández quien más destacó en esta disciplina cuando Felipe II le encomendó la primera expedición científica a la Nueva España. Hernández, quien además había coincidido con Vesalio cuando ambos trabajaban en la corte de Felipe II, trajo consigo toda la tradición médica y anatómica renacentista a tierras novohispanas, la cual, como se ha visto, puso en práctica al lado de los médicos de la Nueva España, en específico junto a Alonso López de Hinojosos y Juan de la Fuente.

Una de las atribuciones que como protomédico ejerció Hernández fue la experimentación de las plantas medicinales que había recolectado en sus prolongadas excursiones a distintos territorios de la Nueva España. El lugar elegido por el explorador para ensayar las propiedades de los productos recolectados fue el Hospital Real de San José de los Naturales. Durante su estancia en esta institución tuvo una estrecha relación con su mayordomo y cirujano, Alonso López de Hinojosos, con quien trabajó durante la epidemia de 1576, ensayando los efectos de las plantas en los indios enfermos y ejerciendo *anatomías* en búsqueda del origen del padecimiento.

Alonso López de Hinojosos es bien conocido en el mundo médico hispano, puesto que figura como el autor del primer tratado de cirugía impreso en América[23]. López de Hinojosos era un cirujano romancista, o cirujano barbero de formación; hombre práctico, sin demasiados estudios y educado, según la costumbre, por un maestro más viejo y experimentado. La formación comúnmente seguida por los cirujanos

[23] La formación de López de Hinojosos se ha inferido, principalmente a través de su obra ya citada *Suma y recopilación de Cirugía*. Sin embargo, también se pueden extraer noticias de él en Francisco González de Cossío (ed.), *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602*, México, Imprenta Universitaria, 1945. Por su parte Somolinos d´Ardois ha hecho una biografía de este personaje. “Vida y obra de Alonso López de Hinojosos”, en Alonso López de Hinojosos, *Suma y recopilación de Cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, México, Academia Nacional de Medicina. Colección La Historia de la Medicina en México, 1977, pp. 1-65.

romancistas era meramente práctica. El conocimiento de los cirujanos en esa época se fundamentaba principalmente en el aprendizaje obtenido en la práctica y experiencia dimanadas del contacto directo con los pacientes.

Se sabe que López de Hinojosos laboró en dos hospitales novohispanos: el de Nuestra Señora de la Concepción y el de San José de los Naturales. En este último, como se ha remarcado, se desenvolvió como cirujano, enfermero y mayordomo. Su estancia en él se prolongó de doce a catorce años.

La larga permanencia en el Hospital de Indios permitió a López de Hinojosos desarrollar una intensa actividad quirúrgica y anatómica como se desprende de las múltiples referencias que hace en su libro *Suma y recopilación de Cirugía* (1578). La experiencia en anatomía adquirida en el Hospital de Naturales, aunada a su condición de cirujano romancista y a su conocimiento del uso de los remedios indígenas, dio a López de Hinojosos las bases para escribir su obra.

Se ha dicho que el libro de López de Hinojosos era una obra anclada a la medicina y cirugía medieval. Los historiadores que se han encargado de revisarla han declarado que es anacrónica, una de las obras más pobres en cuanto a novedades quirúrgicas y sujeta a la más pura ortodoxia médica. En efecto, la *Suma* se encuentra muy alejada de los grandes tratados médicos renacentistas de altos vuelos, y también es verdad que la intención de su autor no era la innovación. La finalidad del libro consistía en hacer asequible a un público alejado de los círculos profesionales de la medicina los conocimientos más elementales para ejercer la profesión de sanador. Sin embargo, la obra presenta un enfoque innovador debido a la condición privilegiada que guardaba su autor como administrador de un hospital en el cual era muy marcado el proceso de mestizaje cultural de la medicina. Se puede ver, además, que, gracias a su amplia labor quirúrgica y anatómica, López de Hinojosos estaba muy interesado por el conocimiento derivado de la observación directa de la naturaleza, lo que lo distingue como un hombre del Renacimiento. La participación de López de Hinojosos en las *anatomías* de 1576 refleja el punto de coincidencia que habían alcanzado la medicina académica y la cirugía. Coincidencia, que como ya lo ha dicho el doctor José María López Piñero, fue una de las características principales de la medicina enseñada en las universidades italianas e hispánicas.

Precisamente, la relación que guardó el cirujano López de Hinojosos con el médico Juan de la Fuente es un ejemplo más de ese acercamiento entre la técnica y la ciencia que caracterizaba al pensamiento humanista.

De Juan de la Fuente se ha escrito mucho, y, sin embargo, se sabe poco. El estudio de su caso se complica debido a que no dejó obra escrita y a la corta documentación que existe sobre él. No obstante, distintas etapas de su vida y su formación se han podido reconstruir mediante escasas referencias de la época. Tal es el caso de su participación en las *anatomías* de 1576.

La información documental sobre Juan de la Fuente muestra la figura de un médico formado dentro de la corriente humanista[24]. Por ejemplo, se dijo que había estudiado en Alcalá o Salamanca. Ya se ha hecho referencia a la influencia que tuvo el movimiento anatómico renacentista en estas universidades a mediados del siglo XVI.

Otro referente de la formación que probablemente tuvo Juan de la Fuente es la biblioteca que trajo consigo a la Nueva España. A finales de 1561, en el puerto de Sevilla, a de la Fuente se le levantó una lista de 108 títulos −de los cuales 82 corresponden al tema de la medicina− que se embarcaron con él rumbo a México. En la lista se encuentran los nombres de los autores más representativos del humanismo de la época: Erasmo, Juan Luis Vives, Antonio de Nebrija, Miguel Servet, etc. Por lo que respecta al caso de la medicina se hallan los nombres de los médicos-filólogos de la Universidad de Alcalá: Francisco Valles, Cristóbal de Vega y Fernando Mena. También se encuentran distintos comentaristas humanistas de Galeno. Pero los autores que más llaman la atención respecto al tema de la anatomía son los de Mondino dei Luzzi, Matteo Corti y Andrés Vesalio.

Por los autores que aparecen en la biblioteca de Juan de la Fuente, se puede inferir que probablemente aprendió medicina en la Universidad de Alcalá. Sin embargo, otro dato, extraído de esa misma biblioteca, apunta a que probablemente el médico sevillano estudió o vivió en Francia, pues varios de sus libros se encuentran en lengua francesa.

A pesar de que documentalmente no se puede comprobar mucho de lo supuesto sobre Juan de la Fuente, su tendencia hacia los talantes humanistas son claros como lo demuestran sus lecturas. Por otro lado, la época en la que probablemente hizo sus cursos universitarios de medicina coinciden con el breve auge de la reforma anatómica en las universidades hispánicas. Por tanto, la afirmación, hecha por Dávila Padilla, que subraya la "curiosidad digna de muchas letras" de Juan de la Fuente puede entenderse como una tardía y breve extensión del movimiento anatómico a la Nueva España.

[24] Esta información se desprende del documento del proceso de limpieza de sangre que se le realizó al médico Juan de la Fuente previo a su incorporación como médico del Santo Oficio en la Nueva España en el año de 1572. Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 63, ff. 154 – 163.

4. Conclusiones

Las *anatomías* realizadas en la Nueva España en el año de 1576 se pueden catalogar como autopsias de tipo etiológico, las cuales se diferencian de las disecciones docentes que se realizaban en las universidades hispánicas peninsulares que habían sido influidas por el movimiento anatómico renacentista. Sin embargo, se debe recalcar el hecho de que las autopsias con fines anatomopatológicos fueron resultado directo de la enseñanza de la anatomía enseñada en las universidades, por tal motivo, ambas prácticas sí deben diferenciarse, pero no separarse.

Otro aspecto a resaltar es que las autopsias de 1576 no deben tomarse como un hecho aislado. Si bien su ejecución fue producto de las circunstancias provocadas por la epidemia, su metodología queda inmersa dentro de la reforma anatómica renacentista iniciada por Andrés Vesalio. A este respecto, resulta llamativo que en esas *anatomías* hayan tenido participación dos médicos formados en el ambiente anatómico vesaliano.

Finalmente, a través de las figuras de Francisco Hernández, Alonso López de Hinojosos y Juan de la Fuente se pueden ver tres perspectivas del proceso que siguió el movimiento anatómico renacentista, el cual, como se mencionó en su momento, se originó en las aulas de la Universidad de Padua, y tuvo una tardía y muy casual resonancia en la Nueva España.

Archivos consultados

Archivo general de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 63, ff. 154 – 163.

Bibliografía

Acuña-Soto, Rodolfo; Calderón Romero, Leticia; Maguire, James H., "Large epidemics of hemorrhagic fevers in Mexico 1545-1815" en *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 62, 6 (2000), pp. 733-739.

Aldrete, Bernardo, *De origen y principio de la lengva castellana ò Romance que oy se vsa en España*, Madrid, por Melchor Sánchez. A costa de Gabriel León, Mercader de libros, vendese enfrente de la calle de la Paz, 1674.

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de los Predicadores. Por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, 2ª edición, Bruselas, en casa de Iván de Meerbeque, 1625.

Florescano, Enrique; Malvido, Elsa (compiladores), *Ensayos sobre la Historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982, 2 vols.

González de Cossío, Francisco (ed.), *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602*, México, Imprenta Universitaria, 1945, 122 p.

Guerra, Francisco, *Epidemiología americana y filipina 1492-1898*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1999, 878 p.

Hernández, Francisco, *Obras completas*, México, UNAM, 1960-1984, 7 vols.

López de Hinojosos, *Alonso, Suma y recopilación de Cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, México, Academia Nacional de Medicina, 1977, 227 p.

López Piñero, José María, *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*, Valencia, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia XIX, 1976, 326 p.

López Piñero, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor Universitaria, 1979, 511 p.

__________, "La facultad de Medicina" en Peset, Mariano (coord.), *Historia de la Universidad de Valencia Vol. I. El Estudio General*, Valencia, Universitat de Valencia, 1999, pp. 219-247.

__________, "La Medicina", en López Piñero, José María (coord.) *Historia de la ciencia y la tecnología en la Corona de Castilla. Tomo III. Siglos XVI y XVII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, pp. 639-680.

López Piñero, José María; Terrada Ferrandis, María Luz, "La obra de Juan Tomás Porcell (1565) y los orígenes de la anatomía patológica moderna" en *Medicina Española*, 52 (1965), pp. 237-250.

Malvido, Elsa, "Las epidemias en Nueva España en el siglo XVI, una nueva patología" en Peset, José Luis (ed.), *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo. Actas de la I Reunión de Historia de la Ciencia y de la Técnica de los Países Ibéricos e Iberoamericanos*, Madrid, CSIC, 1985, pp. 367-378.

Malvido, Elsa; Viesca Treviño, Carlos, "La epidemia de cocoliztli de 1576" en *Historias*, 11, 1985, pp. 27-33.

Mandujano Sánchez, Angélica; Camarillo Solache, Luis; Mandujano, Mario, "Historia de las epidemias en el México Antiguo. Algunos aspectos biológicos y sociales" en *Tiempo*, V, III, 51 (2003), pp. 9-21.

McCaa, Robert, "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa" en *Cuadernos de Historia*, 15 (1995), pp. 123-136.

Porcell Sardo, Ioan Tomas, *Información y cvración de la peste de Çaragoça y praeservación contra peste en general*, Çaragoça, Casa de la viuda de Bartolomé Nagera, 1565.

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 2 vols.

MOTOLINÍA Y LOS LÍMITES DE LA LEY: MATRIMONIO Y LEY NATURAL

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas
veramurillog@gmail.com

1. Introducción

Luego de la destrucción de lo prehispánico poco habría importado que hubiera habido en estas tierras alguna legislación o instituciones justas si no fuera porque algunas cosas sobrevivieron a la conquista y obstaculizaban el establecimiento del orden colonial y cristiano. Aunque los brotes de idolatría eran sofocados con la destrucción de templos indígenas y la construcción de iglesias, al tiempo que se ofrecía la doctrina cristiana a los indios, la sola prédica de los misioneros y la imposición del bautismo no podían anular costumbres tan fuertes como los usos matrimoniales indígenas.

Este asunto es fundamental por varias razones. Además de que los matrimonios entre los indígenas eran muy diferentes a los usados por los españoles (por lo que incluso se puso en duda que existiera tal institución entre los americanos), se tenía la necesidad de establecer cuándo podía decirse que una unión del mundo prehispánico era legítima, tanto para ver la forma de circunscribirlo de mejor manera al orden colonial como para resolver asuntos de sucesión y herencia. Las cuestiones que surgían sobre este asunto eran, entre otras, si existía matrimonio legítimo en el mundo prehispánico, si eran legítimos esos esponsales en el nuevo orden, qué hacer para erradicar la poligamia y las nupcias entre parientes cercanos y si un matrimonio seguía siendo lícito cuando solamente uno de los esposos se convertía al cristianismo. Tales dificultades motivaron tratados tan completos como el *Speculum coniugiorum* del agustino Alonso de la Veracruz, pero también, y antes que él, los franciscanos Juan Focher[1] y Toribio Motolinía escribieron sobre este tema. Este texto se ocupará de lo escrito por este último, pues ello puede ayudar a explicar lo que posteriormente se escribió sobre tal problemática en la Nueva España. Una de las cosas que queremos resaltar en la obra de este franciscano es que la

[1] De Focher puede consultarse su *Itinerario del misionero en América* o el libro de Joaquín García Icazbalceta conocido como *Códice franciscano*. Asimismo, contamos actualmente con varias ediciones de la obra de fray Alonso. Conviene señalar que Juan Bautista de Viseo vuelve sobre este tema en sus *Advertencias para los confesores* (1600), donde recoge lo dicho por Focher y por De la Veracruz. Ver bibliografía.

mezcla de argumentos, los de su propia experiencia con los indígenas y los procedentes de su formación académica, lo llevan a un discurso casi exclusivamente racional sobre el matrimonio prehispánico y a favor de la diversidad cultural, por lo cual limita la aplicación de ciertas leyes a los indígenas. La posición que defiende el franciscano obedece tanto a su propia experiencia como a la influencia tomista, explícita en la obra, pero consideramos que puede probarse cierta filiación escotista sobre la ley natural que lo lleva a poner algunos acentos en el tratamiento del tema.

2. El problema: matrimonio y ley

La complejidad de un tema como éste radica en que el matrimonio involucra ámbitos diferentes y fundamentales: algunas costumbres matrimoniales indígenas contradecían al matrimonio de la legislación del conquistador, con lo que surgía un conflicto entre la ley positiva indígena y ley positiva española. Además, tales usos contradecían al matrimonio cristiano monógamo e indisoluble que tenía la fuerza de ser un sacramento, con lo que se originaba un conflicto entre la ley divina cristiana y las leyes de los indios. A esto sumemos que el matrimonio está directamente relacionado con un precepto de ley natural, el de la preservación de la vida, y por lo tanto con un principio que se supone universal y evidente a todo el género humano.

Que algo sea de ley natural, de ley divina o de ley positiva tiene que ver directamente con asuntos de primer orden en la tradición escolástica. El mejor tratado sobre el asunto es quizá el de Santo Tomás de Aquino[2], a cuyas distinciones –pasadas por el tratamiento de la Escuela de Salamanca– debe bastante nuestro franciscano, como veremos. No obstante, el nominalismo medieval y su influencia en diversos autores y acontecimientos desde el siglo XIV, ahondó en torno a las relaciones que guardan entre sí la ley natural, positiva divina y positiva humana originando polémicas sobre su contenido, el alcance de cada una de ellas y su jerarquía.

Esto es fundamental porque el asunto del matrimonio indígena y su lugar en el orden colonial aporta una nueva problemática a resolver: la del establecimiento de su legitimidad o no legitimidad y la cuestión de a qué leyes están obligados los indios –¿a las propias, a la del evangelio o a las del conquistador?– y cuándo es lícito imponerles una ley. Por supuesto que están en juego otras temáticas como la de la racionalidad del indígena (porque si el indio es capaz de leyes justas entonces es un ser racional), la del derecho de dominio (pues si no eran capaces de orden es un deber dominarlos para dárselo) y

[2] Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q. XC–CVIII, particularmente.

el de la autoridad espiritual cristiana sobre los gentiles, esto es, el asunto de si era lícito obligar a los indígenas a cumplir con la ley del evangelio y con la ley eclesiástica sobre el matrimonio[3].

En términos generales podríamos decir que si se proponía que los indígenas no tenían una institución matrimonial –que se ayuntaban sin orden, como los animales– había que civilizarlos e imponerles los usos matrimoniales y la legislación del conquistador. Si se aceptaba que había entre ellos usos matrimoniales legítimos –acordes con la ley natural–, se podría concluir que los indios tenían buen uso de su racionalidad, por lo que debía permitirse que se autolegislaran (por lo menos en este asunto) y continuaran con sus antiguos usos matrimoniales en el orden colonial. Si por el contrario se establecía que los usos matrimoniales prehispánicos eran ilícitos –contrarios a la ley natural–, las uniones habidas antes del establecimiento colonial español debían ser disueltas.

Santo Tomás de Aquino señala que si bien hay una ley eterna que ordena todo, el hombre conoce solamente partes de esa ley: una que se llama *ley natural* cuyos principios son evidentes por sí mismos y universales, además de que todos los hombres, cristianos o no, pueden obtenerla a través de la razón natural. Otra parte de esa ley puede llegar a nuestro conocimiento a través de decreto divino expreso, mediante los profetas y la tradición; esta parte de la ley es conocida como ley divina positiva, la cual está contenida principalmente en el evangelio. Advirtamos que si bien la ley divina eterna es superior a las demás porque las contiene, la que está al alcance de cualquier hombre, cristiano o no, es la natural, por lo que sus principios son universales y deben ser la base para las leyes de todos los pueblos. Con relación a estas distinciones, una de las problemáticas era la de establecer el contenido de cada una de estas leyes para determinar cuáles preceptos particulares podían llamarse estrictamente de ley natural, cuándo un precepto deducido de los principios generales ya no era propiamente de ley natural, si había plena coincidencia entre los preceptos de ley natural y los de la ley divina, cómo debía decidirse un asunto en caso de conflicto de leyes o bien qué preceptos obligan más y en cuáles se podía admitir dispensa o diversidad en su aplicación.

Estos asuntos fueron tratados ampliamente por autores escolásticos, tanto de la Edad Media como de la escolástica española del siglo XVI, entre los que podemos destacar los trabajos de la Escuela de Salamanca. El problema de los límites entre las leyes y su

[3] Esta discusión sobre el matrimonio también incluyó problemas propios de los negros esclavos y de los colonos españoles, como el hecho o la sospecha de que hubieran dejado familia en otra parte. Juan Focher considera especialmente el caso de los esclavos.

jerarquía son particularmente estudiados con respecto a diversos acontecimientos de la época, los cuales frecuentemente involucran las pugnas existentes entre las autoridades espiritual y temporal. El caso americano aporta a esto una nueva dificultad: el de la diversidad cultural; esto es, el del lugar de las leyes y costumbres de los indígenas americanos dentro del contexto teórico sobre la ley y el contexto colonial del siglo XVI.

3. Motolinía y su argumentación sobre el matrimonio indígena

Motolinía afirma que quienes niegan que exista matrimonio lícito entre los indígenas desconocen cómo se usa entre ellos realizar tales ayuntamientos o bien, no lo comprenden. Su primer argumento consiste, por eso, en la descripción de "las ceremonias e ritos que estos naturales de la Nueva España tenían de se copular e de contraer matrimonio"[4] , para hacer evidente que "se copulaban *affectu conjugali*" y había *simul consensu*; conclusión que completa más adelante señalando que los indígenas tenían maneras establecidas y diferenciadas para tomar mancebas y para tomar esposa, cosa que se nota en los nombres diferentes que daban a una y a otra.

Una vez establecido lo anterior, se propone mostrar, también mediante descripción de las costumbres indígenas, que los indios[5] usaban el derecho natural *e jus gentium et civile*, castigaban los delitos repugnantes a la ley divina y usaban estos derechos en el contrato de matrimonio. Por el derecho civil y en atención a permitir un mal menor, señala que los indígenas permitían la prostitución; a favor de la ley divina, afirma que en el mundo prehispánico castigaban "todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios"[6], particularmente describe las penas impuestas a la sodomía y al adulterio y menciona que tenían castigos contra el homicidio y el hurto.

Es entonces cuando nuestro autor procede a describir cómo aplicaban estas leyes (natural, de gentes y civil) al matrimonio. Pese a sus costumbres tan extrañas al conquistador,

---

[4] Motolinía, *Memoriales*, p. 316.

[5] Motolinía se refiere principalmente a los nahuas que habitaban el centro de México (un par de veces, en los capítulos que dedica al matrimonio, señala que estaba en Texcoco cuando escribía; en torno a 1541), pero hace detalladas alusiones a los indígenas de Michoacán y menciona a otros indígenas que vivían en las tierras conocidas por él, quien, recordemos, llegó a la Nueva España con los Doce franciscanos en 1524, estuvo en San Francisco de México, fue guardián de Texcoco, Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala; fue fundador de Puebla, laboró en Tehuantepec, Atlixco, la Mixteca, Antequera (Oaxaca) y Michoacán y viajó hasta Guatemala y Nicaragua.

[6] Motolinía, *op. cit*, p. 321. Consideré este caso particular en una ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica Mexicana en Toluca, 2011, cuyas memorias están disponibles en www.afm.org.mx.

o precisamente por ello, Motolinía afirma que el matrimonio prehispánico es legítimo "atenta la ley y ritos de naciones y provincias, y atenta la ley divina y natural, cuanto a los infieles, dejada la ley positiva y mosaica a que no son obligados"[7].

Notemos que el franciscano involucra en la legitimidad del matrimonio a la ley de cada nación (*ley positiva*), a la "ley divina natural" y a la ley mosaica (ley del evangelio, ley de Moisés o *ley positiva divina*); pero en este caso concede supremacía a la primera y a la segunda. Según estas palabras, parece que el problema no son precisamente los usos matrimoniales prehispánicos, sino los límites entre los diferentes tipos de ley: la validez del matrimonio indígena reside en las propias leyes de los indios y en la ley natural, y restringe la aplicación de ley positiva divina a los indígenas.

Después de exponer los hechos y sin dejar de aludir a ellos, completa su argumentación con lo dicho por las autoridades. Particularmente en el capítulo 7, de la segunda parte, se propone exponer "la definición del matrimonio declarada al propósito de los infieles, y expresa los grados y personas lícitas, y cómo su ayuntamiento conyugal fue entre legítimas personas; dice a qué derecho son obligados los infieles gentiles y a qué derecho no; y cómo estos indios de la Nueva España guardaron el derecho natural, cerca del contraer matrimonio"[8]. Los doctores definen el matrimonio, según el de Benavente, como "un ayuntamiento de macho y hembra, entre legítimas personas, de individua sociedad, que es compañía perpetua, indivisible e inseparable"[9]. Nuestro franciscano hace coincidir tal definición con las uniones usadas entre los indios recurriendo a algunas sutilezas escolásticas para refutar a quienes negaban que se tratara de matrimonios lícitos, ya porque se veía que los indígenas se casaban con parientes cercanos (lo cual no era entre legítimas personas, según la ley mosaica y la ley positiva europea), ya porque admitían el repudio y la poligamia.

Con respecto a lo primero, Motolinía señala que el derecho natural solamente prohíbe los esponsales en el primer grado de parentesco: no deben casarse hijos con padres, lo cual, testimonia el franciscano, nunca ha visto o sabido que suceda entre los indígenas de la Nueva España. Precisa además que los demás grados de parentesco prohibidos para los esponsales provienen de la ley mosaica, que no fue dada a los indios y la desconocen. Concluye luego diciendo que los indígenas respetaban el derecho natural con sus costumbres matrimoniales "y si en algunas partes no se guardaban algunas

[7] Motolinía, *op. cit.*, p. 323.
[8] *Ibidem*, p. 324.
[9] *Idem*.

costumbres enteramente, era defecto de justicia o porque las quebrantaban personas poderosas […] y lo que de hecho se hace, no se ha de alegar por ley" y si en alguna parte se usaba ello no contradecía al derecho natural pues se hacía "allende de padre y madre"[10].

Notemos aquí que la restricción que Motolinía opone a la ley de Moisés proviene de que los indígenas la desconocen, esto es: de que nadie puede cumplir con los preceptos que ignora. Este es un argumento fundamental en los demás casos tratados por el de Benavente.

Sobre la poligamia, fray Toribio recurre al parecer del Abulense[11] para decir que "tener muchas mujeres es de *segundos preceptos divinos* y por tanto no *directe* prohibido a los infieles"[12]. Analicemos este matiz escolástico. La tradición tomista distinguió entre primeros y segundos preceptos: los *primeros preceptos* eran los principios de ley natural comunes y evidentes para todos y no admitían variabilidad, mientras que los *segundos preceptos* eran conclusiones obtenidas de aquellos para su aplicación a los casos particulares, por ello podían variar según el tiempo y lugar y su rectitud no siempre resultaba evidente para todos. Fray Alonso de la Veracruz en su *Speculum*[13], por ejemplo, puntualiza sobre esta distinción atendiendo no tanto a que unos sean conclusiones de los otros, sino al fin natural de las cosas. Según el agustino, hay fines principales y fines secundarios, lo que concierne al fin principal es de primeros preceptos, y por lo tanto debe cumplirse, mientras que lo concerniente a los demás fines es de segundos preceptos, por lo que si bien su observancia puede facilitar la consecución del primer fin, su deficiencia no lo impide completamente, es por ello que algo de segundos preceptos puede ser omitido.

Motolinía sigue la opinión del Abulense: la poligamia es de *segundos preceptos*, y sin mediar más señala que por esa razón no está directamente prohibida a los infieles; admitiendo con esto la variabilidad cultural acerca del matrimonio. Sin embargo, apenas dos líneas después de la cita anterior, el misionero completa su argumentación señalando que "El maestro Vitoria e otros afirman que los infieles, teniendo muchas mujeres, están en invencible ignorancia e no pecan, si empero *a ellos nunca ha venido la ley evangélica ni se la*

[10] *Ibidem*, p. 327.

[11] Alonso Fernández de Madrigal Tostado de Rivera (1401–1455), teólogo castellano también conocido como el Abulense o el Tostado. Estudió teología, filosofía y derecho en Salamanca, donde también fue profesor y rector del Colegio de San Bartolomé. Ingresó a la Orden Cartuja en 1444 y fue nombrado obispo de Ávila en 1449.

[12] Motolinía, *op. cit.*, p. 327. Subrayado nuestro.

[13] Sigo en este particular a Yail Medina, "Ley natural y matrimonio en el *Espejo de los cónyuges* de Alonso de la Veracruz", en Ambrosio Velasco, *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, pp. 125–142. *Cfr.* con la introducción de Ambrosio Velasco a fray Alonso de la Veracruz, *Espejo de cónyuges*, quien señala el mismo problema.

han predicado"[14]. El franciscano afirma que el indígena no está obligado al precepto que ignoran y, cosa extraña dentro de la tradición tomista, en sus palabras parece asumir que la poligamia corresponde no tanto a la ley natural como a la ley positiva del evangelio: los indígenas ignoran que no deben tener muchas esposas porque no conocen ni les ha sido predicado el evangelio. Esto último hace pensar que el franciscano o bien considera que la ley evangélica tiene, como la natural, segundos preceptos (¿?) o bien que la ley evangélica es de segundos preceptos; sin embargo, también parece que nuestro autor hace equivaler de alguna manera a la ley natural con la divina. Creemos que éste último es el caso debido a una resonancia escotista que más adelante explicaremos.

Sobre el repudio, fray Toribio recurre a dos argumentaciones. Por una parte señala que entre los indios había separación de esposos "por su propia autoridad", lo cual no era bien visto, y separación mediante la declaración de algún tipo de jueces, lo cual, en última instancia, hacía que la separación fuera legal. La argumentación sobre este asunto es parecida a la anterior. Motolinía declara que el repudio es contra el derecho natural pero de segundos preceptos "y ha lugar la ignorancia"[15]; por lo cual concluye que el divorcio es lícito entre los indios porque así lo habían convenido y aceptado en sus propias leyes.

El segundo argumento es más completo y parecido al aludido sobre la poligamia: por sus leyes y costumbres, los indios "no saben ni están obligados a saber que es ilícito [el repudio] porque es de segundos preceptos, hasta que sepan y les sea publicado *el Evangelio, que lo declaró ser de derecho natural*"[16]. Se ve claramente que para Motolinía la validez de un precepto tiene que ver con el conocimiento y aceptación de la ley, esto es: el divorcio es lícito entre los indígenas porque en sus leyes lo tenían por tal[17]. Incluso remite esa afirmación a la "doctrina de Santo Thomas, y del Abulense, esto es, que el que se casa diciendo y expresando en pacto que es su intención casarse, según su ley de repudio, hablando de los indios dice que vale el matrimonio"[18]. En este sentido si bien el recelo es ocasionado por la diferencia que hay entre el matrimonio cristiano y el de los indígenas, notemos en el franciscano un amplio respeto por las costumbres y las leyes de los indios. Tanto así, que termina afirmando que "el matrimonio es el que se hace *in facie ecclesiae*, y también es matrimonio el que se hace clandestinamente, y

[14] Motolinía, *op. cit.*, p. 327. Subrayado nuestro.
[15] *Ibidem*, p. 329.
[16] *Ibidem*, p. 331. Subrayado nuestro.
[17] No abundaremos en otros asuntos sobre el matrimonio tratados por el franciscano, pero conviene señalar que en ello reitera que las leyes de los indios son válidas, máxime cuando son justas.
[18] Motolinía, *op. cit.*, p. 332.

legítimo matrimonio es entre infieles; la diferencia es que el uno es sacramento y el otro no" pero aun así "tan firme es el uno como el otro"[19].

Sin embargo, como en el caso anterior, vemos en esta cita que a las razones aludidas sobre la ignorancia del precepto y los segundos preceptos añade con mayor claridad la dificultad que antes señalábamos: que se conoce que algo es de ley natural porque así está declarado en el evangelio. Para el de Benavente la ley natural es más que un asunto de razón natural, como establece el tomismo, para él la ley natural precisa de la proclamación divina en el evangelio.

4.Los límites entre las leyes y la influencia escotista

Los argumentos de Motolinía a favor de la legitimidad del matrimonio indígena, además de hacer patente el respeto por la diversidad cultural, lo llevan a limitar la aplicación de la ley positiva de los españoles y de la ley divina positiva (evangélica, mosaica, del derecho canónico, etc.) a los indígenas. Según este franciscano, solamente la ley natural obliga a los indígenas. Incluso cuando concede, para fortalecer su argumentación, que en algunos pueblos indígenas:

> tuvieron costumbre de copularse más personas de las aquí dichas, sacado el padre y madre e los ascendientes o descendientes, fuera y es válido matrimonio, como dijimos, que *no son obligados los infieles gentiles a otra ley sino a la ley divina y natural, y no a la divina positiva mosaica ni evangélica, a ellos ignota, y de ley natural no hay prohibido más de padre y madre; son empero obligados los fieles a guardar sus leyes y costumbres lícitas y honestas*, las cuales por venir a la fe no las han de invalidar, más antes más firmemente guardar en aquello que no es contra la fe y artículos de ella[20].

Fray Toribio reitera que a los indígenas sólo los obliga la ley natural y sus propias leyes, máxime cuando éstas son lícitas y honestas y, por lo mismo, deben ser observadas incluso luego de haber ingresado en el cristianismo y siempre y cuando no se contradigan con éste. La ley divina positiva, por su parte, no obliga a los indios porque les es desconocida, aunque luego opone algunos matices:

> porque a los infieles, como es dicho, *no les obliga ley divina positiva, sino la ley divina natural*, a ellos y a todo el linaje dada. *No les obliga la ley mosaica*, porque no fue a ellos dada ni obligatoria sino a los judíos y que la aceptaron; *no les obliga la ley*

[19] *Ibidem*, p. 333.
[20] *Ibidem*, p. 324. Subrayado nuestro.

> *del Evangelio*, porque nunca la aceptaron; *pecan empero en no la aceptar en siéndoles predicada, porque lo manda Dios*, que es señor universal, a quien todos son obligados a los preceptos positivos de ella, y en esto no pecan, digo, en los que son preceptos positivos, que si son divinos naturales, obligados son a guardallos, no como ley evangélica positiva; sino como ley divina natural injunta. Presupuesta esta verdad, síguese que… *No son tampoco obligados a otro derecho canónico de la Iglesia*, como no son del gremio de ella, *ni a otras leyes y estatutos humanos de ley cristiana*, ni de otra ley que prohíba más personas de las que el derecho natural prohíbe, que son padre y madre, e a las prohibiciones que *su ley* e profesión manda por costumbres aprobadas y estatutos entre ellos y aprobados y guardados; ende consta que guardaban la ley natural[21].

Notemos que Motolinía se basa en descripciones de las cosas de indios y en citas explícitas de algunas autoridades en quienes se apoya para discutir sobre el matrimonio indígena. Esto nos llevaría a afirmar que, como el de la Veracruz[22], Motolinía construye una argumentación estrictamente racional para defender el matrimonio prehispánico y aceptar la diversidad cultural si no fuera por la aparente confusión que marcábamos arriba entre ley natural y ley del evangelio y la última cita textual que registramos, donde el franciscano advierte que los indígenas están obligados a seguir el evangelio como "ley divina natural injunta" en cuanto les sea predicado, e incluso que sería pecado que no lo hicieran porque la ley del evangelio es mandato de Dios.

Como misionero, no es extraño que Motolinía conceda tanta importancia a la ley divina y que ponga el acento en el conocimiento del evangelio. Pero considero que sus afirmaciones van más allá de su misión como evangelizador, creo que ellas obedecen a su pertenencia a la Orden de Frailes Menores y, con ello, a su educación dentro de la tradición escotista, aunque, como vimos, tiene también una fuerte influencia tomista de la Escuela de Salamanca.

Solamente por proyectar aquella influencia sobre este asunto, recordemos que Juan Duns Escoto reflexiona detenidamente sobre si algunos preceptos del evangelio, concretamente el Decálogo, es de ley natural[23]. En este discurso el Doctor, sutil, acentúa el valor imperativo de la ley y su orientación al fin último, esto es, según él la ley natural es ley porque es mandato de Dios y está orientada fundamentalmente hacia Dios[24]. Precisa además que la ley natural consiste en principios prácticos evidentes por

[21] *Ibidem*, pp. 326–327.
[22] Esto es demostrado por Virginia Aspe, "Las consecuencias del *Homo es naturaliter magis animal coniugale quam politicum* en el *Speculum* de Alonso de la Veracruz", en Ambrosio Velasco, *op. cit.*, pp. 143–154.
[23] Joan Duns Scoti, *In III Sententiarum*, dist. 37, q. vn.: *Utrum omnia praecepta Decalogi sint de lege naturae?*
[24] Scoti*, op. cit.,*, "son estrictamente de ley natural los primeros principios prácticos evidentes por sus tér-

sus términos y "para todo intelecto que los alcanza son necesariamente evidentes"[25], pero que en casos como el de los diez mandamientos, tales preceptos debieron ser promulgados directamente por Dios porque de otra manera "para el pueblo rudo y no ejercitado en las cosas de la inteligencia no era esto evidente sino por la ley" pues por ejemplo "aunque alguna concupiscencia pudiera concluirse contra la ley natural, para los hombres corruptos no era evidente que es contra la ley natural, por eso fue necesario explicar por la ley dada"[26].

Aclaremos que para Escoto "los hombres corruptos" son, de alguna manera, todos los seres humanos dañados por el pecado original y con las limitaciones propias de cualquier ser finito. En todo caso notemos que el Doctor Mariano considera cuando menos pertinente la promulgación de la ley, incluida la natural, tanto para su conocimiento como para su carácter obligatorio[27], lo cual coincide con las palabras de Motolinía sobre la promulgación del evangelio para que los indígenas sepan que ciertas cosas son de ley natural.

Conclusiones

Podemos observar cómo Motolinía aplica la doctrina tomista sobre la ley natural al caso indiano. Esto y su experiencia en el Nuevo Mundo tienen varias consecuencias: el reconocimiento de que los indígenas actuaban conforme a la ley natural, que tenían leyes justas que debían conservarse en el nuevo orden colonial y la afirmación de que los indios solamente estaban obligados a sus propias leyes y no a las de otros pueblos

---

minos o por las conclusiones que se siguen necesariamente de ellos" [*prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necesario sequentes ex eis: & haec dicuntur esse strictissime de lege naturae*] y luego especifica que solamente los dos primeros preceptos del Decálogo son estrictamente de ley natural porque "ellos reciben inmediatamente a Dios por objeto [...] porque se siguen necesariamente: si hay Dios, debe ser amado como Dios" [*De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto: duo quidem prima si intelligantur esse tantum negativa, primum: Non habebis Deos alienos, secundum; Non assumes nomen Dei tui in vanum, id est: Non facies Deo tuo irreverentiam: ista sunt stricte de lege naturae: quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus: quod nihil aliud est colendum tamquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia*]. La traducción es nuestra.

[25] *Ibidem*, *& omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota.*

[26] *Ibidem*, *tamen illi populo rudi, & inexercitato in intelligibilus non erat hoc notum nisi ex lege: unde ad Hebr. (a) Oportet accedentem ad Deum credere quia est, intellige si non habeat, nec habere possit aliam notitiam de Deo: Ita, etsi aliqua concupiscentia possit conclude esse contra legem naturae; hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra lege naturae: ideo necessarium fuit explicare per legem datam.*

[27] *Ibidem*: "toda ley de la segunda tabla [del Decálogo] y del Profeta depende de este precepto: 'ama a tu prójimo como a ti mismo', entendiendo tal precepto no como si se siguiera de algún principio práctico de ley natural sino el Legislador pretendió que fuera observado" [*tota lex quantum secundam tabulam, & Prophetae pendet ex hoc praecepto, Dilige proximum tuum sicut te ipsum, intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur ex primo principio practico legis naturae; sed ut Legislator intendit debere illud servari*].

(es decir, no estaban obligados a la ley de los españoles) ni a las del evangelio (al menos mientras desconocieran la ley divina positiva). Lo cual en última instancia se traduce en un respeto por las leyes propias de los indígenas, esto es: en un reconocimiento y aceptación –parcial si se quiere– de la diversidad cultural.

Tratándose de un misionero defensor de los indígenas, lo extraño no es que limite las leyes de los españoles, sino la del evangelio. Notemos sin embargo, que ésta se debe aplicar a los indios solamente cuando llegaran a su conocimiento, lo cual era precisamente el objetivo de todo misionero. Nuestro franciscano afirma que los matrimonios prehispánicos son lícitos en el orden colonial aunque dentro de éste, paulatinamente, los indígenas debían ir aprendiendo y aceptando que el matrimonio es indisoluble, monógamo y que debía ser bendecido por la Iglesia…. Este es el límite que pone a la ley de los indios, la cual proviene, según nuestra hipótesis, del escotismo que seguramente le fue enseñado en su entorno franciscano, por lo que al tiempo que pondera algunos matices de la doctrina tomista sobre la ley natural y su argumentación es predominantemente antropológica y jurídica, nunca deja de lado a la ley del evangelio para pregonar su verdad y su superioridad sobre cualquier otra legislación, aunque ello aplique solamente para quienes la conocen.

Bibliografía

Aquinatis, S. Thomae, *Summa Theologiae*, T. II, *Prima secundae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Matriti, MCMLII.

Bautista de Viseo, fray Juan, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Novahispanía, México, 2010.

Belda Plans, Juan, *La escuela de Salamanca*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

Focher, fray Juan, *Itinerario del misionero en América*, P. Antonio Eguiluz OFM, Madrid, 1960.

García Icazbalceta, Joaquín, *Códice franciscano*, Salvador Chávez Haynoe, México, 1941.

Motolinía, Fray Toribio, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971.

Murillo Gallegos, Verónica, "Entre la ley y la razón natural. El pensamiento franciscano ante la diversidad cultural" en Asociación Filosófica de México A. C. y Universidad Autónoma del Estado de México, *Filosofía: Razón y violencia. XVI Congreso Internacional de filosofía*, 24–28 de octubre, 2011, pp. 1636–1650. www.afm.org.mx (7 de febrero de 2013)

Scoto, Joan Duns, *Quaestiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis Super Sententias, & Quodlibeta*, A.R.A.P. Fr. Antonio Barros, Tomus III, In III Sententiarum, Typis Angeli Rotilii, Romae, M.DCC.LIV.

Velasco Gómez, Ambrosio (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, UNAM, México, 2009.

Veracruz, fray Alonso de la, *Espejo de los cónyuges*, Novahispanía, México, 2007.

CONJUROS A LOS SANTOS: MECANISMOS DE AYUDA A LAS AFLICCIONES FEMENILES. NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVI

Magdalena Pacheco Régules
Facultad de Humanidades, UAEM
magdalenapr1@hotmail.com

> *El hombre, a lo largo del siglo XVI, descansaba tranquilo en el blando soporte de su fe. Su mundo no era un mundo vacío, a la deriva, como el nuestro, sino un mundo firmemente asentado en las creencias religiosas*[1].

El presente escrito es resultado de una investigación previa, referente al análisis de procesos inquisitoriales sobre hechicería y superstición en la ciudad de México del siglo XVI.[2] El trabajo permitió conocer que ambas prácticas, en su calidad de recursos mágicos, representaron para las mujeres de esa época una esperanza de adaptación de las situaciones personales adversas respecto al trato diario con el marido o la pareja en turno; o bien en caso de carecer de una relación, debido a la viudez, el amancebamiento o la soltería, a través de ellas asegurar una. La indagación reveló algunos elementos empleados por las mujeres en la ejecución de sus prácticas hechiceriles y supersticiosas, uno de ellos fue la utilización de conjuros. En lo que sigue se abordará este aspecto. Pero antes es necesario referir algunos datos de las transgresoras que, a juicio de la autoridad inquisitorial, se consideraban como "ignorantes" y "malas cristianas". Se trata de ofrecer un panorama sobre su perfil personal: procedencia, edad, situación económica, calidad y condición social. Estos aspectos ayudan a entender parte de su comportamiento, vinculado fuertemente con el contexto derivado del concilio tridentino y su expresión visible en el culto a los santos.

La hipótesis que se sostiene destaca que frente a las necesidades afectivas y emocionales, las mujeres aquí referidas vieron en la religión oficial, pero en especial en la figura de los santos, un medio de auxilio. Se trata, sin duda de una expresión típica de religiosidad popular entendida como la forma en cómo la sociedad hizo suyos los decretos emanados de Trento.

---

[1] Fernando Benítez, *La vida criolla en el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1953, p.96.

[2] Magdalena Pacheco Régules, *Ignorantes y malas cristianas. Hechiceras y supersticiosas en la capital novohispana, siglo XVI*, México, Tesis de Maestría, ENAH, 2011.

En esta comunicación se consideran sólo seis procesos inquisitoriales en los que igual número de mujeres fueron juzgadas por el tribunal del Santo Oficio por haber realizado conjuros[3] a los santos Martha, Julián, Silvestre, Marcos y Antonio de Padua, con el fin de que les ayudasen a resolver situaciones personales tales como: "hacer que un hombre con quien tenía amistad no la dejara, "para hacer venir a los hombres", "atraer a cierto hombre que amaba con amor deshonesto", "casarse con un mozo rico". Por el tipo de expresiones manifestadas por las transgresoras se ratifica, como se dijo al inicio del presente escrito, que sus objetivos eran mantener junto a ellas al marido o la pareja en turno, o bien, en caso de que alguna careciera de la compañía masculina, atraer a un hombre. Cabe mencionar que en sus declaraciones estas mujeres no consideraron que el uso de estas expresiones fueran actos pecaminosos, por el contrario, simplemente se trataba de palabras y gestos dotados de cierta carga simbólica. Para el estudioso contemporáneo, en cambio, permiten un acercamiento al conocimiento de algunos elementos de las prácticas mágicas vinculadas a la hechicería erótica, la religiosidad popular y ciertos aspectos de la vida cotidiana de las mujeres de ese entonces.

Las transgresoras

Datos personales

Como fue referido, seis mujeres fueron enjuiciadas en la capital novohispana entre los años 1577 y 1593. Se trata de las españolas Juana de León, Ana de Narváez e Inés de Osorno, alias la Corderilla; además de Juana de Fuentes, natural de la ciudad de México, Mari López, castiza, y la portuguesa doña Felipa de Atayde.[4]

Al inicio de sus procesos, cuando se les preguntaron sus datos personales, dos de ellas manifestaron su condición de viudez. Son los casos de doña Felipa de Atayde y Mari López. Juana de León refirió estar casada, Inés Osorno mencionó ser mujer de Juan

[3] Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España*. Colegio de México, México, 1999, pp. 34-37. La autora refiere que "en los documentos inquisitoriales, ni las autoridades ni los acusados establecieron claras distinciones entre oraciones, ensalmos y conjuros […] la clasificación […] se hizo tomando en cuenta, en primer lugar, la forma en que se hizo la invocación y/o petición: si fue implorativa o imperativa; y en segundo término, los fines para los que fue empleada. En los conjuros […] invocación y petición adquieren un carácter imperativo […] las peticiones de los conjuros son más directas […] suelen ser mas premiantes […] hay una profanación de elementos o divinidades sagrados".

[4] José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*, UNAM-Porrúa, México, 1987, pp. 54-57. El 15 de diciembre de 1577 se celebró en la catedral auto de fe, en tal acontecimiento salieron a recibir penitencia, junto con otros reos, Juana de León, Ana de Narváez y Doña Felipa de Atayde. Se dice que fuera del auto se enjuició a Juana de Fuentes. Esta información es un indicio de la relevancia que tuvieron los casos de estas mujeres.

Cordero, portero de la sala del crimen, Juana de Fuentes dijo ser mujer de Francisco de Fuentes, mientras que Ana de Narváez no refirió su estado social, sin embargo, con base en la lectura de su proceso se logró saber que era soltera.

> Se suponía que el matrimonio era la situación ideal de las mujeres y es cierto que muchas lo buscaban con éxito. A falta de marido otras conformaban con la compañía, continua o temporal de un hombre que les proporcionaba "sombra", o sea la protección que se suponía que todas necesitaban. Tal protección tenía sus inconvenientes, ya que casadas y amancebadas corrían el riesgo de ser golpeadas por sus compañeros. Puesto que se consideraba prerrogativa de los maridos corregir, incluso mediante golpes, a sus esposas, tal derecho se extendía a los hombres que convivían con una soltera o viuda.[5]

Las mujeres tenían edades de 18 años, Ana de Narváez, Juana de León y Felipa de Atayde tenían 50, 25 tenían Inés de Osorno y Juana de Fuentes y Mari López, 33. Por otra parte, excepto de Ana de Narváez que no indicó el dato, el resto de las mujeres manifestaron ser vecinas de la ciudad de México.[6]

Sobre el estatus económico de estas mujeres existen pocos indicios, sólo se puede inferir en el caso de doña Felipa de Atayde que su situación no era precaria, ya que al término de su proceso le fueron requeridos, en caso de quebrantar el destierro que se le impuso, 400 pesos de oro común para los gastos del Santo Oficio.[7] Se entiende que el Tribunal no se arriesgaría a imponer un castigo pecuniario de este tipo de no ser porque la transgresora contaba con los medios económicos correspondientes.

El discurso de su vida

Las voces de las inculpadas

Las autoridades inquisitoriales, además de inquirir sobre los datos personales de las inculpadas, obtuvieron información adicional referente a otras situaciones que ayudaron

---

[5] Pablo Escalante Gonzalbo, *La vida cotidiana en México*. El Colegio de México, México, 2010.

[6] Woodrow Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Editorial Era, México, 1982, p. 21. De acuerdo con el autor, vecino sería un varón adulto, habitante de un poblado español. En la práctica se aplicaba a todo poblador varón adulto en posición de recibir el reconocimiento como habitante de la península ibérica. Sin embargo, con base en los datos contenidos en los procesos se aprecia que también las mujeres hicieron uso del recurso legal para autoreconocerse como vecinas de los distintos territorios ibéricos.

[7] Archivo General de la Nación, en adelante AGN, Ramo Inquisición, en adelante RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 294r-v. Fallo en el caso de doña Felipa de Atayde.

en la realización de las prácticas hechiceriles y supersticiosas,[8] entre ellas, referencias de nombres de lugares y el auxilio de otras personas, lo cual quedó contenido en la parte denominada *discurso de su vida*. Esta circunstancia permite conocer situaciones personales enfrentadas por las mujeres desde su infancia, cuyo común denominador fue el resistir una serie de adversidades sociales producto de un matrimonio temprano, la carencia de una pareja o bien el retener al marido o pareja en turno.[9]

Así se logró saber que Felipa de Atayde "fue casada por instancias de su madre a los 11 años y tuvo cuatro hijos de Miguel de Herrera, tres mujeres y un hombre", de los cuales únicamente vivieron las primeras dos hijas.[10] Por su parte, Mari López refirió que "muy chiquita, hasta edad de 8 años, se crió en casa de sus padres y de esta edad la metieron al monasterio de san Lázaro, a donde estuvo hasta tener edad de dieciséis años, que cuando muerto su padre la volvieron a sacar a casa de Elvira López, su madre, donde, después de haber estado con ella como seis meses, la casaron con Juan de Rojas, platero, con el cual estuvo casada cuatro años e tuvo un hijo y habiendo muerto su marido se estuvo de por si viuda, hasta ahora en la ciudad, sin salir a otras partes fuera de esta ciudad".[11]

Al igual que en el caso de Mari López, Inés de Osorno enfrentó las consecuencias de un matrimonio arreglado a temprana edad. Sus padres "la trajeron de once años a México, donde la casaron con Juan Cordero".[12]

En los casos de Juana de Fuentes y Juana de León, la primera declaró que "nació en la mar viniendo a esta Nueva España y en esta ciudad se crió y la casaron con el dicho su marido, Francisco García, y no ha salido de ella sino hasta la Puebla". Mencionó además "ser hija de Juan de Fuentes, mercader montañez, que se ahogó en la mar viniendo a esta tierra, y de Ana de Reynoso que murió en México".[13] Por su parte, Juana de León declaró que "nació en Sevilla y se crió en San Juan Puerto Rico y de edad de quince años vino a esta tierra casada con el dicho Cisneros, su marido, que murió en Zacatecas, donde

[8] Adriana Rodríguez Delgado, (coordinadora), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, INAH, México, 2000, pp. 1-12.

[9] Pacheco, *op.cit*. p.54.

[10] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp.12, fs. 259r-260r. Proceso contra Felipa de Atayde, natural de Lisboa, vecina de México, viuda de Miguel de Herrera, por superstición y hechicerías.

[11] AGN, RI, vol. 206, exp. 6, fs. 233r. Proceso contra Mari López por hechicerías.

[12] AGN, RI, vol. 206, exp. 7, fs. 263v. Proceso contra Inés Osorno, alias la *Corderilla*, mujer de Juan Cordero por hechicerías.

[13] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 13, fs. 318r-319v. Proceso contra Juan de Fuentes, mujer de Francisco García, por hechicerías.

había residido y habrá tres años que vino a esta ciudad, México, donde ha estado desde ahora". Resulta relevante mencionar que Juana de León al momento de ser procesada, declaró tener una nueva pareja, ya que señaló ser "mujer de Gil Martín, tratante".[14]

Respecto a las uniones efectuadas a temprana edad, Solange Alberro menciona, "el carácter generalmente inducido de su matrimonio, contraído además a una edad en que la personalidad apenas despunta, quizá sea el origen de una vida escabrosa; aquí, el acto mismo que tiene por función normalizar la existencia femenina en el cause matrimonial abre, de hecho, las vías de la transgresión social y religiosa que, por benigna, no deja de ser efectiva".[15]

Un caso más que resulta ilustrativo es el de Ana de Narváez. Esta mujer al momento de formarle proceso deja entrever su condición de soltería y posible doncellez. No obstante, su condición deja mucho que desear para cualquier pretendiente debido a su precaria condición económica. Ana declaró haber sido "natural de Sevilla, donde estuvo hasta los seis años en que pasó a la Nueva España", donde vivió con su madre; esta información hace pensar que carecía de la protección de la figura paterna, y en consecuencia de la dote requerida para obtener un matrimonio ventajoso; de tal suerte que al recurrir a la hechicería fincó sus esperanzas para casarse "con un mozo rico, hijo de un hombre rico de esta ciudad".[16]

Como se refirió en principio, la información de los procesos contenida en el *discurso de su vida*, tiene un valor relevante. Al proceder directamente de la declaración de las inculpadas, permite conocer situaciones personales singulares. Quedan al descubierto circunstancias tales como la obediencia de los designios de los padres a temprana edad, las situaciones familiares adversas, el valor del matrimonio para la familia y el sometimiento social enfrentado por las mujeres.[17]

---

[14] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp. 11, fs. 219r-220r. Proceso contra Juana de León, natural de Sevilla, mujer de Gil Martín, por supersticiosa.
[15] Solange Alberro, "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición, siglos XVI-XVII" en *Del dicho al hecho* […] *transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, México,1989, p. 78.
[16] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 14, fs. 434r-437r. Proceso contra Margarita Pacheco, Francisca de Castro y Ana de Narváez.
[17] Pacheco, *op. cit.*, p. 60.

Tribulaciones y auxilio de los santos

Otro común denominador de las mujeres procesadas por la Inquisición consiste en que frente a las angustias personales, uno de sus mayores alicientes fue solicitar el auxilio a determinados santos, con la esperanza de que escucharan sus ruegos. A continuación los casos:

Doña Felipa de Atayde declaró ante las instancias inquisitoriales "que conoció a doña Mencia de Ocampo, viuda, quien le enseñó oraciones como la de san Silvestre, luego la oración la enseñó a Juana Méndez, mulata, y que la oración de san Julián se la dijo una mujer que vino de Santo Domingo, llamada la Martel […]"[18] "Asimismo, refirió que sabía oraciones que le enseñó Juana Méndez [quien le dijo] que era buena para pleitos y alcanzar victoria en ellos y para cualquier negocio".[19] En otra declaración Atayde mencionó "que se ha acordado que aprendió y sabe otras oraciones como la de san Marcos y la Luna que estas oraciones se las enseñó Catalina Hernández, natural de las Islas Canarias a quien desterró entonces el provisor de México por estas cosas, la cual le dijo que eran buenas oraciones para atraer a cualquier hombre".[20] Las oraciones referidas en el proceso son las siguientes:

San Silvestre (Versión 1)

Encomiéndome a Dios y al Señor san Silvestre
y a los ángeles siete que en oriente son
tú que ligaste a la sierpe y a la draga y al dragón
y a la onca y al león y a la doncella y al varón
y a los cien sabios en la corte del emperador
y al toro bravo que en la carrera la rodilla le hirió
y venciste muchas batallas en el nombre del Señor
y asi te suplico por la Santísima Trinidad
que me des vencimiento contra todos mis enemigos.[21]

---

[18] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 261v-262v. Declaración y genealogía de Felipa de Atayde en su proceso.
[19] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 262r. Declaración de Felipa de Atayde en su proceso.
[20] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 263v-267r. Declaración de Felipa de Atayde.
[21] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 262r. En la declaración Felipa de Atayde refirió que "esta oración era buena para pleitos y alcanzar victoria en ellos y para cualquier negocio".

San Julián (Versión 1)

San Julián suertes echastes en la mar
Si buenas las echastes mejores las sacastes
San Julian por vuestra santidad y por mi virginidad
Que esto que os demando me lo quieras aquí mostrar.[22]

San Marcos (Versión 1)

Fulano, San Marcos te amarque, que quiere decir te tome,
y Jesucristo te amanse y ponga suertes en tu corazón,
a tu casa humildosa entre. Cuando tú naciste el hijo de Dios nacido era,
Ostia verdadera me ponga en tu corazón
Fulano yo no te veo más con los diez mandamientos
(señalando los diez dedos de la mano)
te ato y te tomo, tómote con Dios Padre, con la virgen Maria su madre
con los doce altares mayores y con los doce libros misales
con la casa Santa de Belén
con la casa Santa de Jerusalén
con el río Jordán donde mi señor Jesucristo fue bautizado que así pongas tu amor conmigo
como la madre de Dios con su hijo y Jesucristo con sus discípulos.[23]

El caso de Atayde resulta singular, pues son varias las situaciones que lo rodean. En principio ella fue considerada en su tiempo una excelente hechicera. El aprendizaje de conjuros y prácticas hechiceriles y supersticiosas a lo largo de los años la colocaron en un lugar relevante dentro del ámbito femenil de la capital novohispana, ella, de manera audaz se transformó en receptáculo de los saberes que las otras mujeres le fueron proporcionando. Sin una pizca de mezquindad, Atayde había comunicado a su vez las oraciones y hechizos a la mulata Juana Méndez, acción que refrenda las redes de solidaridad tejidas en torno de la adversidad y la circulación de saberes entre las distintas calidades de la Nueva España.[24]

[22] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 259 r-v.
[23] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 12, fs. 264r-v. Felipa de Atayde declaró que "esta y otras oraciones se las enseñó Catalina Hernández, quien está desterrada, la cual le dijo que eran buenas para atraer a cualquier persona a que se juntase con cualquier mujer".
[24] Pacheco, *op. cit*, p. 94.

Con el transcurso de los años, los conjuros junto con las prácticas hechiceriles se convirtieron en la carta de presentación de Atayde frente a sus amistades ocasionales y las mujeres que conformaban su círculo social, quedando de manifiesto en su proceso que a ella acudieron varias mujeres para remediar sus tribulaciones. A sus 50 años, con el peso de los conocimientos adquiridos, así como la posición social lograda y las relaciones públicas ventajosas tejidas a la sombra de su matrimonio con Miguel de Herrera, tesorero de la casa de moneda, entre las que se cuenta su relación de parentesco cercano con Juan Pérez, procurador de la Audiencia Real, Felipa de Atayde logró ganarse un lugar entre las mujeres tribuladas de la ciudad de México como una excelente hechicera.[25]

Mari López, por su parte, acudió al auxilio de Santa Martha con el fin de lograr de nueva cuenta una relación. A sus casi 21 años había pasado por un matrimonio efímero. Casada a los dieciséis años y medio, tuvo un hijo y enviudó cuatro años después, es factible que a través de la hechicería buscase rehacer su vida, recurriendo para ello a Santa Martha. En su declaración frente a las autoridades inquisitoriales Mari refirió "que la oración se la enseñó Matia de Vosmediano, difunta, quien a su vez la enseñó a Inés de Osorno [y que] la oración la aprendió para efecto de atraer a los hombres".[26]

Santa Martha (Versión 1)

> *Señora Santa Martha digna sois y santa*
> *de mi señor Jesucristo querida e amada*
> *y huespeda y combidada*
> *al monte Tarascón entraste*
> *y a la serpiente y al dragón encontraste*
> *y con nuestras santas palabras los amansastes*
> *y asi como los amansastes*
> *me amanséis a Fulano y me lo traigas.*[27]

[25] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp. 12, fs. 241r-243v; 244r-247v y 256r-257r. Varias testificaciones en el proceso de Felipa de Atayde.

[26] AGN, RI, vol. 206, exp. 6, fs. 230v. Declaración de Mari López en su proceso.

[27] AGN, RI, vol. 206, exp. 6, fs. 230v.

Santa Martha (Versión 2)

Martha, Martilla la diabla que no la Santa
la que en los infiernos anda
la que los diablos manda
conjurote con Satanas y Barrabas
que vayas a Fulano
y me lo traigas a mi querer
y a mi mandar.[28]

Por su parte, Inés de Osorno y Juana de Fuentes al igual que Mari López enfrentaron las consecuencias de un temprano matrimonio; sin embargo, a diferencia de López, por los datos contenidos en los procesos todo hace pensar que la monotonía hogareña hizo que aquellas mujeres fueran en busca de una nueva relación que las sacase del hastío en que se encontraban. En el caso de Osorno manifestó *que una mujer llamada VosMediano, que es difunta, viéndola muy afligida porque un hombre con quien tenía amistad la dejaba, le dijo que para que no la dejase le enseñaría una oración a Santa Martha. La oración se [hacía] de rezo con una candela de uso teniendo delante la imagen de Santa María, nueve veces*, como se refiere a continuación:

Santa Martha (Versión 3)

Señora Santa Martha, digna sois y santa
de mi señor Jesucristo querida, amada, huespeda y convidada
Por las puertas de Maceda entraste con los caballeros encontrastes
Señora Santa Martha por el mar te lo encontraste
Señora Santa Martha por el monte Tarascon entraste
y la sierpe encontraste
con el hisopo de agua le rociaste
con la cinta de la virgen María le ataste, al pueblo la llevaste
y así la entregaste mansa leda y queda
ansi como esto es verdad
os suplico me traigas a Fulano [declarando a la persona que se quisiera traer]

[28] AGN, RI, vol. 206, exp. 6, fs. 253r. Declaración de Mari López, en su proceso, en una segunda ocasión declaró ante las autoridades inquisitoriales que Vosmediano le había enseñado otra oración, refirió que la oración era "para atraer a los hombres y le dijo que la de la Martilla se la había de decir a las once de la noche a la orilla de una acequia".

manso, ledo y quedo y atado y ligado
después de sus manos
y de cuantos miembros en su cuerpo son
y que no pueda estar ni reposar hasta que a mi venga a buscar.[29]

Santa Martha no fue la única devoción de Osorno, también estaba San Silvestre. Así en la declaración rendida por Mari López en contra Inés de Osorno dijo que ésta le comentó que sabía la oración de San Silvestre y que ésta *se la había enseñado una mestiza su vecina y que creyó que era buena para hacer venir a los hombres.*

San Silvestre (Versión 2)

San Silvestre de Montemayor
que ligaste a la draga y al dragón
y a la onca y al león
y a la doncella y al varón
y a los siete toros bravos del monte Sinay
asi me amanses a Fulano.[30]

El interés de Osorno por la intercesión de San Silvestre puede corroborarse en la testificación del proceso de Mariana del Castillo. Esta mujer declaró que *Juana de Añasco e Inés de Osorno, su vecina, entraron un día en su casa y trataron cosas de hombres y de sus amores y le enseñaron entre otras cosas varias oraciones como la de san Silvestre*

San Silvestre (Versión 3)

Señor San Silvestre de Montemayor
que ligaste a la draga y al dragón
y a la doncella y al varón
así liguéis a Fulano
y me lo traigas como humillaste al toro bravo
que en la cabeza se os humilló
y le ligues de pies y manos

[29] AGN, RI, vol. 206, exp. 4, fs. 163r-v. Declaración de Inés de Osorno en su proceso.
[30] AGN, RI, vol. 206, exp. 7, fs. 252r. Declaración de Mari López en el proceso contra Inés de Osorno.

y de ojos y de corazón
para que venga a mi llamado
y a mi mandado y amor.[31]

Osorno, por su parte, en su declaración efectuada en el proceso contra Juana de Añasco mencionó *que Mariana, mujer de un tal barbero le enseño la oración de san Silvestre para […] hacer que un hombre con quien tenía amistad no la dejara*. La versión referida se cita a continuación:

San Silvestre (Versión 4)

Señor San Silvestre de Monte Mayor
que ligaste a la draga y al dragón
y a la doncella y al varón
y al toro blanco que en la carrera se humilló
ligad a Fulano de pies y manos
de estos y de corazón
que venga a mi querer y a mi amor
dándome lo que tuviese
y diciéndome lo que supiese.[32]

Por su parte, Juana de Fuentes conocía las oraciones de san Silvestre y el Ánima, como queda referida en la declaración de Felipa de Atayde, sin embargo las versiones de ambas oraciones no fueron declaradas por Fuentes.

En el caso de Juana de León, de origen sevillano, declaró en su proceso efectuado en 1577 tener 50 años de edad y ser mujer de Gil Martínez, de quien declaró se encontraba ausente, pues era de oficio tratante.[33] La edad de ella y el aparente abandono por parte del esposo son los factores que explican en parte su comportamiento. Aunque se desconoce la fecha de su llegada a Nueva España, se intuye, por las acciones referidas en las declaraciones de su proceso, que su aspiración mayor era lograr un matrimonio ventajoso. Para ello recurrió a la consulta de la mestiza Elvira López, la negra Ana Pérez y la difunta Ana González. Su pregunta fue precisa: deseaba conocer el futuro de su relación afectiva y asegurar en la medida de lo posible la realización de una relación

[31] AGN, RI, vol. 206, exp.7, fs. 255v. Testificación de Mariana del Castillo en el proceso contra Inés de Osorno.
[32] AGN, RI, vol. 206, exp. 4, fs. 164r-v. Declaración de Inés de Osorno, la Corderilla, en el proceso contra Juana de Añasco.
[33] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp. 11, fs. 201r-202v. Declaración de Juana de León en su proceso.

con un *hombre a quien amaba deshonestamente*.[34] El objetivo de Juana de León implicaba la realización de algunas prácticas consideradas por las autoridades inquisitoriales como hechiceriles y supersticiosas, entre ellas realizar determinadas oraciones a ciertos santos. Así, en su declaración frente a la autoridad inquisitorial, Juana de León declaró que "le enseñó la oración [san Julian] a Juana de Fuentes y Maria de Vergara, y que con una porcelana o vidrio de agua llena habían de mirar al agua para ver si había de venir o no".[35] Asimismo, esta mujer declaró saber la oración a San Marcos y que la oración se hacía para atraer a cierto hombre que amaba con amor deshonesto que no vino.[36] A continuación las oraciones:

San Julián (Versión 1)

> *Señor san Julian suertes echastes en la mar*
> *si buenas las echastes mejores las sacastes*
> *por tu santidad y por la virginidad de la mujer que las echara*
> *muestres si Fulano a de venir o no.*[37]

Juana de León mencionó también conocer la oración a san Marcos, *que […] se hacía para atraer algunos hombres y a mas sale si estaba enojada. Y dijo que habrá cuatro o cinco meses que uso la oración dos veces para que le trujese a cierto hombre que amaba con amor deshonesto que no vino.*[38] La oración a san Marcos dice lo siguiente:

San Marcos (Versión 2)

> *San Marcos te marque, Jesús te amanse*
> *ponga los ojos en tu corazón, tu rostro en tierra*
> *cuando naciste el hijo de la virgen nacido era*
> *ostia encarne en tu corazón*
> *no te veo con los mandamientos de la ley nueva y vieja*
> *te ligo y te ato*
> *conjurote con Dios Padre con Santa Maria su madre*
> *con los doce altares mayores y con los doce libros misales*
> *los libros penitenciales*

---

[34] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp.11, fs. 201-202v.
[35] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp.11, fs. 216r-v.
[36] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp.11, fs. 217r-v.
[37] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp. 11, fs. 216r-v. Declaración de Juana de León en su proceso.
[38] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp. 11, fs. 217r-v.

con la casa de Belén y con la casa santa de Jerusalem
y con el río Jordán donde nuestro Jesús fue bautizado
con los pañales de lino en que nuestro señor Jesucristo fue envuelto y
empañado y por aquel grade amor que él hizo a la virgen
con su preciosísima madre tuvo.[39]

Finalmente, por lo que respecta a Ana de Narváez, como fue referido líneas arriba, esta mujer enfrentó las vicisitudes de su condición económica, carecía de una dote para poder contraer nupcias, sin embargo, su pretensión fue la de *casarse con un mozo rico*, para ello solicitó el auxilio de san Antonio de Padua, con la siguiente oración:

San Antonio (Versión 1)

Bienaventurado Señor San Antonio
Que resaste en el Monte Toron
Y se os perdió el breviario
Y nuestro Señor Jesucristo
Os lo trujo en la mano
Asi me traed al tal hombre
A mi voluntad y todo mi querer.
Y al cabo de trece días se había de decir una misa y entre sueños se había de saber el suceso.[40]

Reflexiones finales

El uso de conjuros fue uno de los recursos mágicos utilizados por las mujeres de la capital novohispana a finales del siglo XVI. Este tipo de invocaciones religiosas son fuentes históricas de primera mano porque proporcionan elementos que permiten, por una parte, vislumbrar la manera en cómo se interpretaba la religión oficial, a partir de las circunstancias y motivaciones personales; y por la otra revelan algunos aspectos de la vida cotidiana de las mujeres novohispanas, entre ellos la solidaridad femenina manifiesta en la identificación mutua de las adversidades asociadas a su condición de género, así como la transmisión de conocimientos que eventualmente pudieran ayudar a la solución de los infortunios. También destacan las invocaciones a los santos, acompañadas de peticiones específicas, Martha, Julián, Silvestre, Marcos y Antonio de Padua, su vida, obra y atributos contenían elementos simbólicos con los que se

[39] AGN, RI, vol. 128-1ª parte, exp. 11, fs. 217r-v.
[40] AGN, RI, vol. 128-2ª parte, exp. 14, fs. 437r. Declaración de Ana de Narváez.

identificaron las mujeres. En suma, la utilización de conjuros fue para ellas un recurso de esperanza, en su utilización se vislumbraba la posibilidad de adaptar su realidad afectiva a posibles relaciones ventajosas.

Bibliografía

Alberro, Solange, "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición, siglos XVI- XVII" en *Del dicho al hecho…transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, México, 1989.

Benítez, Fernando, *La vida criolla en el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1953.

Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Editorial Era, México, 1982.

Escalante Gonzalbo, Pablo, *La vida cotidiana en México*, Colegio de México, México, 2010.

Medina, José Toribio, *Historia del tribunal del santo Oficio de la Inquisición en México*. UNAM-Porrúa, México, 1987.

Pacheco Régules, Magdalena, *Ignorantes y malas cristianas. Hechiceras y supersticiosas en la capital novohispana, siglo XVI*. Tesis de Maestría, ENAH, México, 2011.

Rodríguez Delgado, Adriana, (Coordinadora), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, INAH, México, 2000.

Documentos

1. Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vols. 128-1ª parte, exps. 11, 12.

2. Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vols. 128-2ª parte, exps. 12, 13, 14.

3. Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 206, exps. 4,6,7.

FRAY DIEGO VALADÉS: *DEMOSTRATIVA EXHORTACIÓN A LOS INDIOS* (IV P. C. VIII): DOCTRINA RETÓRICA Y DOCTRINA CRISTIANA

Arturo E. Ramírez Trejo
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Centro de Estudios Clásicos
aramirea@unam.mx

1. El contexto

No cabe duda que desde 1579, año en que se publicó en Perugia (Perusa) la *Rhetorica christiana* del franciscano Diego Valadés, ha sido ésta la obra más importante en Retórica novohispana, tanto por haber sido la primera en su género, como por su contenido. Puede pensarse que es un tratado ecléctico por la cantidad de autores que cita y los muchos textos que no refiere como citas. Pero eso él mismo lo advierte al comienzo de la dedicatoria al Papa Gregorio XIII diciendo: "Después de haber tenido a la vista los casi innumerables volúmenes del arte retórico, Beatísimo Padre, publicados por diversos escritores, tanto paganos como cristianos"[1] No es, pues, totalmente original en la doctrina retórica; pero en la adaptación de la retórica a una finalidad muy especial, como lo era la Evangelización del Nuevo Orbe, tuvo en él originalidad, como el haber definido la retórica no simplemente como "el arte del bien decir", a la manera de Quintiliano[2] sino como "el arte de bendecir",[3] dando a la elocuencia una orientación claramente bíblica. Así mismo, aunque su tratado tiene seis partes, considera la retórica, no dividida en tres, sino en dos. En efecto, Valadés en la portada de la *Rhetorica christiana* dice: *ad concionandi et orandi usum accommodata* (acomodada al uso de la prédica sermón). Son la *contio* y la *oratio* ciceronianas, pero no entendidas como arenga y discurso, sino como *prédica* y *sermón*. Y hablando de las artes dice: "Así pues, ésta, la nuestra, se divide en Declamatoria y Oratoria".[4] Lo cual, sin embargo, no desentona con lo que Cicerón mismo escribía en el *De oratore*: "Así, en estos mismos

---

[1] D. Valadés, *Rhetorica christiana*, Dedicatoria: "*Cum innumera fere Rhetorices artis volumina, B. P. a diuersis tam paganis quam Christianis scriptoribus edita conspexissem*" p. 8, en la edición facsimilar, FCE-UNAM, México, 1989.
[2] M. F. Quint., *Inst.* Or., II, 15. 34. 2: *Huic eius substantiae maxime convenit finitio, rhetoricen esse bene dicendi scientiam*. *Cfr. Ibid.*, 38, 2: VIII, 1, 6. 2. "Y a esta su esencia muy bien conviene la definición de que *la retórica es la ciencia del bien decir* [...] ya que no puede bien decir, sino el bueno". NB. Las citas de autores latinos están tomadas del TLL.
[3] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 50 D: "*Est itaque Rhetorica scientia seu facultas vel ars benedicendi cum assensione auditorum".*
[4] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 53 T: "*Itaque haec nostra dividitur in Declamatoriam et Oratoriam".*

discursos (*oratio*), de juicios, de arengas (*contio*), de senado, aunque propiamente no se adopten las demás artes, sin embargo, en esta *actividad declamatoria* fácilmente se pone en claro si, quien habla, solamente se lanzó o si accedió al decir, armado de todas las artes liberales".[5]

Aun con el eclecticismo de Valadés y las marcadas diferencias de su obra con respecto a la tradicional retórica clásica, mantiene una notable primacía entre los autores de Retórica novohispana y no menor es su trascendencia, ya que fue restaurador e impulsor de dicha disciplina, pues en su propio testimonio, casi al final de su dedicatoria, refiriendo a Eurípides, lamentaba el abandono en que yacía la Retórica: "¿Con qué boca excusaremos que hoy en día la elocuencia, reina de todas las cosas, haya sido descuidada torpemente por nosotros?"[6] Acaso también hoy en día tengan resonancia esas palabras por lo mucho que falta por hacer entre nuestra gente, aún de las grandes urbes.

2. Los géneros retóricos

En nuestro contexto y viniendo al meollo del tema que nos ocupa, debemos ubicar la *Demostrativa exhortación*, puesta por Valadés como ejemplo del discurso demostrativo, en su contexto dentro de la *Rhetorica christiana* del autor. Debemos advertir que en esta cuestión, a la que dedica la parte cuarta de su tratado (*Genera causarum*), no sigue la doctrina de la retórica griega, sino la dificultosa de la oratoria romana; pues no habla de discursos, sino de causas. De manera que para entender la doctrina retórica que aplica Valadés y para analizar la *Demostrativa exhortación*, necesitamos conocer la doctrina en su origen.

Aristóteles establece que el oyente es la razón de ser de la retórica, porque a partir del oyente la retórica tiene tres clases de discursos: "Y hay, en número, tres especies de retórica, dice Aristóteles, pues tantos resultan ser también los oyentes de discursos [...] y el fin está en relación a éste"; –no que el fin sea el oyente, sino que está en relación al oyente–. "Y es necesidad que el oyente sea o espectador o juzgador; y juzgador, o de lo que ha sucedido o va a suceder. Y quien juzga acerca de lo que va a suceder es el de la asamblea y quien acerca de lo que ha sucedido, el juez; pero quien juzga acerca de la capacidad, el espectador; de manera que por necesidad –concluye– tres serán los

---

[5] Cicerón, *De oratore*, 1. 73: "*Sic in orationibus hisce ipsis iudiciorum, contionum, senatus, etiam si propie ceterae non adhibeantur artes, tamen facile declaratur utrum is, qui dicat, tamtummodo in hoc declamatorio sit opere iactatus an ad dicendum omnibus ingenuis artibus instructus acceseri"*.

[6] D. Valadés, *op. cit.*, Dedicatoria, p. [18]: "*Eloquentiam, rerum reginam, a nobis in hodiernum diem turpiter neglectam quo ore excusabimus*?"

géneros de los discursos retóricos: deliberativo, forense y epidíctico".[7] Y Quintiliano razona en forma parecida sobre los géneros del discurso: "Todo el oficio del discurso está o en los juicios o fuera de los juicios. El género de lo que se investiga mediante el juicio, es manifiesto. Aquello que no atañe al juez es o del tiempo pasado o del futuro: deliberamos. Así mismo, todo de lo que hay que hablar necesariamente es o cierto o dudoso. Lo cierto, según la disposición de ánimo de cada uno, lo alaba o lo culpa".[8] Y Cicerón claramente distingue los tres géneros, pero los llama de *causas* y además hace mención de la constitución o establecimiento de la causa o asunto (*constitutio causae*): "Ahora bien –dice– expuestas estas argumentaciones que se adaptan al género judicial de causas, en seguida daremos los tópicos y preceptos para argumentar, que se adaptan al género deliberativo y al demostrativo; no es porque toda causa no siempre verse dentro de alguna *constitución*, sino porque algunos tópicos son propios de estas causas".[9] Por las explicaciones que dan los autores latinos se puede entender que las causas van más allá de los tres géneros y que atienden no solamente al carácter general del discurso, sino también a la calidad del asunto tratado. Esta calidad del asunto da lugar a otras clases de discurso dentro de los tres principales y la enumeración no es uniforme. Cicerón mismo tiene varias versiones: "Los géneros de causas son cinco: honesto, admirable, humilde, ambiguo, oscuro".[10] Pero en otro lugar dice que son cuatro: "Establecida la causa, con lo cual podamos más cómodamente hacer el exordio, hay que considerar el género de causa. Los géneros de causas son cuatro: honesto, torpe, dudoso, humilde".[11] Y en otro pasaje sólo menciona tres: "Las dos cosas podremos hacer, por tanto, cuando hayamos conocido la constitución de la causa. Otros establecieron cuatro constituciones de causas. Así pues, como dijimos antes, hay tres constituciones: conjetural, legal, judicial".[12]

A partir de todos estos testimonios podemos concluir que acerca de los géneros del discurso la doctrina oratoria latina conservó los tres establecidos en la retórica griega, pero para mayor precisión se atendió tanto al carácter del discurso como a la causa o asunto, y establecida o definida ésta, quedaría también definida la clase del discurso.

---

[7] Arist., *Rhet* 1358a.36 - b.8.

[8] M. F. Quintiliano., *Institutio Oratoria*, 3.4.6.5-3.4.8.5: *"Omne orationis officium aut in iudiciis est aut extra iudicia. Eorum de quibus iudicio quaeritur manifestum est genus: ea quae ad iudicem non ueniunt aut praeteritum habent tempus aut futurum: deliberamus. Item omnia de quibus dicendum est aut certa sint necesse est aut dubia. Certa ut cuique est animus laudat aut culpat".*

[9] Cicerón, *De inventione*, 2. 156: "*Nunc expositis iis argumentationibus, quae in iudiciale causarum genus adcommodantur, deinceps in deliberativum genus et demonstrativum argumentandi locos et praecepta dabimus, non quo non in aliqua constitutione omnis semper causa versetur, sed quia proprii tamen harum causarum quidam loci sunt".*

[10] Cicerón, *De inventione*, 1, 20: "*Genera causarum quinque sunt: honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum".*

[11] Cicerón, *Rhetorica ad Herennium*, 1, sec. 5: "*Causa posita, quo commodius exordiri possimus, genus causae est considerandum. Genera causarum sunt quattuor: honestum, turpe, dubium, humile".*

[12] Cicerón, *Rhetorica ad Herennium*, 1, sec.18: "*Utrumque igitur facere poterimus, si constitutionem causae cognoverimus. Causarum constitutiones alii quattuor fecerunt:* [...] *Constitutiones itaque, ut ante diximus, tres sunt: coniecturalis, legitima, iuridicialis".*

Valadés adopta dicha doctrina. En la parte cuarta del tratado al iniciar el capítulo primero, dice: "sigue que se inicie la exposición acerca de los tres géneros de causas. Y son tres: Demostrativo, deliberativo y judicial".[13] Más adelante da una visión más clara y breve de esta doctrina y hasta llama causa al discurso mismo. En la quinta parte del tratado, sobre las partes del discurso o invención,[14] al tratar acerca de los exordios en el capítulo segundo, dice: "Quien quiera que su causa tenga un buen exordio es necesario que de antemano conozca diligentemente su causa. Ahora bien, los géneros de las causas, como es sabido por lo anterior, son tres: Demostrativo, deliberativo, judicial. De los cuales cada uno se puede subdividir en cinco géneros: Honesto, torpe, ambiguo o dudoso, humilde, oscuro".[15]

Honesto: lo que todos admiten o rechazan; persuadir la paz.
Torpe: se opone a lo honesto o lo defienden los torpes; defender a un ladrón.
Dudoso: en parte honesto en parte no; favorecer a un pariente ladrón.
Humilde: despreciado por el auditorio; depende de los oyentes.
Oscuro: contiene cosas difíciles de entender.

En cualquiera de los casos el auditorio debe ser tomado en cuenta, lo cual en el fondo da la razón a Aristóteles, que fundaba la variedad de discursos retóricos en los oyentes. Así pues, Valadés considera hasta quince clases de discurso; pero él piensa que no es difícil identificar la causa o asunto: "Los géneros de las causas se distinguen fácilmente por su naturaleza, por el género y una vez conocida la totalidad del asunto del que se trata".[16] De los tres géneros fundamentales él destaca el Demostrativo, que enumera en primer lugar y así lo describe: "Demostrativo es el que se tributa en alabanza de una cierta persona, lugar o cosa. Por parte de los oyentes, mostrando el provecho o desventaja que para ellos pueda emanar […] Y en este lugar, si es una cosa útil, se propone para ser abrazada; si es inútil, se excluye o se aparta de ella exagerando y amplificando cada particular […] En esta causa no hay lugar para la narración".[17] Dice también: "es el que tributa en alabanza

[13] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 163 A: "*sequitur ut de tribus generibus causarum instituatur oratio. Sunt autem tres: Demonstratiuum, deliberatiuum et iudiciale.*"

[14] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 228 L: "*De partibus orationis, quae inventionem perficiunt"* (Sobre las partes del discurso, que conforman la invención).

[15] D. Valadés, *op. cit.*, f 230 Y: "*Qui bene exoriri causam volet eum necesse est genus suae causae diligenter ante cognoscere. Genera vero causarum, ut ex superioribus notum est, sunt tria Demonstratiuum, deliberatiuum, iudiciale: quorum singula in quinque genera subdividi possunt. Honestum, turpe, anceps vel dubium, humile, obscurum".*

[16] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 164 D: "*Causarum genera facile dignoscuntur natura, genere et universa re cognita de qua agitur*".

[17] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 163 A: "*Demonstratiuum est quod tribuitur in alicuius certae personae, loci, vel rei laudem, vel vituperium.*" *f* 164 F: "*Ex parte auditorum ostendendo commodum aut ibcommodum quod ad eos dimanare possit... Et hoc loco si utilis est res amplectenda proponitur, si inutilis excusatur, aut ab ea auocatur exagerando et amplificando singula* [...] *Narrationi hac in causa nullus est locus*".

o vituperación de una cierta persona […] Establece el cotejo de cosas buenas y malas”.[18] Para el caso nos interesa la aplicación de estos señalamientos; sin embargo, la ‘constitución de la causa’ o definición del subgénero de la pieza oratoria resulta más laboriosa.

3. Demostrativa exhortación: *f* 171 O

Demostrativa indorum exhortatio

3.1.Exordio

Hijos, como la verdad de la realidad misma nos enseña: ni bienes ni riquezas han de anteponerse a la *libertad*, puesto que nada más antiguo, anterior y más querido que ella es poseído no sólo por los hombres, sino aun por las bestias; la *cautividad* es muy dura *esclavitud*. El omnipotente Dios, señor de cielo y tierra, por misericordia, no por méritos vuestros, sino por su infinita piedad y clemencia se ha conducido.

Filii, cum rei ipsius veritas nos doceat nullas opes aut divitias libertati esse anteponendas, utpote, qua nihil antiquius, prius et carius, non modo ab hominibus, sed neque a bestiis habeatur. Est enim captivitas durissima servitus. Omnipotens Deus coeli terraeque dominus, vestri misericordia, non vestris meritis verum infinita sua pietate et clementia ductus est.

3.2. Digresión: autoridad: *f* 172 O

Y por *autoridad* de él llegamos a vosotros y por *mandato* del Beatísimo Pontífice máximo, su Vicario en la tierra, y por orden y encomienda de nuestro poderosísimo Rey católico

Eius itaque auctoritate ad vos accessimus, necnon mandato Beatissimi Pontificis maximi eius in terris Vicariis et Regis nostri catholici potentissimi Domini Imperio atque instigatione,

3.3. Partición 1: *liberar*. *f* 172 P

Para *iluminar* vuestra inteligencia con los rayos de la luz divina y para *liberar* vuestras almas y cuerpos de la muy pesada sujeción que los oprime. Pues si es muy molesta la *esclavitud* a los hombres, sin embargo, es más intolerable aquella con que el *Diablo*, enemigo del género humano, os tiene dominados y atados.

quo vestrum intellectum radiis divini luminis illustrarenus, vestrosque animos corporaque gravissima subiectione qua opprimuntur liberaremus. Et si enim servitus hominum est molestissima, intollerabilior tamen est illa,qua vos Diabolus humani generis inimicus devinctos atque adstictos habet.

3.4. Partición 2: *verdadero Dios*

Así pues, venimos a vosotros para llevaros a una *vida nueva* y a la *libertad*, para que conozcáis cuánto dista entre el *verdadero Dios*, del cual somos adoradores, y los *Diosastros falsos*, a que dais culto. El verdadero Dios, al que conocemos, es creador de todas las cosas visibles e invisibles. Todo a él obedece y él de nadie depende: pues él es *mente* del universo y *principio* carente de principio. Él, digo, tiene en nada lo demás frente al *alma racional*: la ama sobre todas las cosas, es decir, a la creatura a imagen y semejanza suya,

Venimus itaque ad vos, in vitam novam et libertatem afferendos, ut cognoscatis quantum intersit inter verum Deum, cuius nos adoratores sumus, et falsos illos Deastros, quorum vos estis cultores. Deus verus cuius cognitionem habemus est ómnium rerum vusubilium et invisibilium conditor. Illi omnia parent, ipse vero a nemine dependet: nam ipse est mens universi et principium expers principii. Ille, inquam, reliqua pro nihilo habet prae animae rationali, illam supra omnia amat, nempe creaturam ad imaginem et similitudinem suam,

[18] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 166 O-P: “*quod atribuirue in alicuius certae personae laudem vel vituperationem* [...] *instituit collstionem bonorum et malorum*”.

3.5. S. Escritura: *Rom.* I,18ss:f172 Q

Y a la cual ha mostrado las *huellas* por las cuales pueda llegar al *conocimiento* de Él. Vosotros ignoráis su inmortalidad y su firmeza, pues, si las *conocierais*, ciertamente ya os habríais apartado de la obediencia al diablo y os habríais consagrado en obsequio a Él.

et cui monstravit vestigia quibus ad cognitionem sui pervenire queat. Eius immortalitatem et firmitatem vos ignoratis, nam si cognosceretis profecto iam deflexissetis a diaboli obediebtia et vos totos eius obsequio consecrassetis, cui, omnes creaturae serviunt.

3.6. Confirmación-Refutación: f172Q

Él, digo, así como libremente *nos hizo* por su sola bondad, para que lo amá-ramos, conociéramos, poseyéramos y gozáramos de él y nos deleitáramos, demanda que con la *espontaneidad* nuestra, libre y sencillamente, *le sirvamos*. No con aquella *esclavitud* con que vosotros mismos estáis sometidos al *Diablo*, porque este os exige todo *más allá* y después de los límites *de la razón*, a saber, la inmolación de vuestros hijos, posesiones, deformaciones del cuerpo y derramamiento de sangre, como a todas horas os ocurre.

Ille, inquam, sicut nos fecit libere sola sua bonitate, ut eum diligeremus, cognosceremus, posideremus, eoque frueremur et nos delectaremur postulat, ut illi sponte nostra libere candideque servianus, non illa servitute qua vosmet Diabolo subiecti estis, quia vos exigit omnia ultra citraque rationis fines videlicet, immolationem vestrorum natorum, possesiones, corporis deformationes, et sanguinis profusionem, sicut, ómnibus horis inter vos accidit.

3.7. Conclusión: *Falsos dioses*. f172R

Vuestros Dioses, no son dioses, sino creaturas que carecen de la facultad de producir algo íntegramente, es más, ni siquiera la cosa más pequeña e insignificante que exista en todo el universo.

Vestri Dii, non sunt Dii, sed creaturae carentes facúltate de integro aliquid producendi, immo ne levissimam quidem vilissimamque rem, quae in toto sit universo, ut ipso experimento vobis videre est.

3.8. Conclusión 2: *Idolatría*: *Ibid.*

Vosotros adoráis piedras, barro, leños, árboles, al sol, a la luna, a las estrellas y otras cosas indecibles, como topos, culebras y brutos: nada repugna más a la razón que esto, pues todas esas cosas en parte son creadas por el poder divino y en parte fabricadas por vosotros mismos.

Vos adoratis saxa, lutum, ligna arbores, solem, lunam, stellas, aliaque nefanda plane, ut talpas colubros,et bruta qua re nihil cum ratione magis pugnat, nam sunt illa omnia partim divina potestate creata partim vero, a vobis metipsis fabrefacta.

4. Análisis retórico

4.1. Género

El tratado de Valadés está dirigido a los predicadores, evangelizadores del Nuevo Orbe, como se puede constatar en toda la primera parte dedicada a esa clase de oradores. La Exhortación a los Indios, colocada en la cuarta parte, que trata sobre los géneros de causas o discursos. Es un ejemplo de discurso demostrativo o epidíctico, como claramente se lee en el título: *Demostrativa exhortación a los indios, para que abandonen sus ritos y costumbres y abracen nuestra fe católica*.[19] Sin embargo, está propuesto al predicador, no para ser pronunciado, sino como un esquema, con todos los elementos que habrán de desarrollarse en una prédica

[19] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 171 O: "*Demonstrativa indorum exhortatio ad suorum rituum et morum dimissionem, nostraeque fidei catholicae amplexationem*".

o sermón. El género, pues, es claro. Y el subgénero puede deducirse del subtítulo, que contiene elementos opuestos en cuanto a doctrina y conductas: abandonar unas y abrazar otras; por tanto, bien puede caber en el subgénero de lo 'dudoso'; pero hay además otro matiz: 'exhortación'; que, por lo que dice del género deliberativo, puede ser una de tantas formas de discurso y no una clase especial de 'causa' o asunto: "Deliberativo –dice– que por su función tomó su nombre de la parte más excelente, o sea, de la deliberación para persuadir o bien para disuadir lo que queremos [...] comprende amonestaciones de todo género, exhortaciones, consolaciones y peticiones".[20] De manera que la exhortación lo mismo podría ser demostrativa que deliberativa; sin embargo, como en la prédica o sermón acerca de la fe católica no se trataba de deliberar, sino de exaltar, la 'exhortación' queda como un matiz del género y no de la causa o asunto.

4.2. Partes del discurso

Valadés considera en la parte quinta, capítulo I de su tratado, la invención o partes del discurso y enumera cinco: "Exordio, narración - digresión, partición, confirmación o refutación, conclusión".[21] En el discurso demostrativo, como hemos mencionado, se excluye la narración o relación de hechos, a no ser los que exaltan a la persona, si es el caso. Podemos identificar las otras cuatro partes: a) En el Exordio se propone la libertad como superior a la esclavitud. Y a Dios, Señor de cielos y tierra, como misericordioso; b) Se hace una Digresión para dar a conocer la autoridad del Pontífice y del Rey; c) En la Partición, que sirve para cotejar los elementos opuestos, se señala la función del evangelizador en iluminar las mentes, para liberar a los hombres de la esclavitud bajo el diablo; d) En un segundo momento de la Partición se opone el Dios verdadero a los falsos Diosastros; e) En la Confirmación o argumentación se aduce, en primer lugar, el argumento tomado de la Sagrada Escritura: aquí se alude a la Carta de Pablo a los Romanos I, 18 ss., donde se dice a los impíos que "lo que de Dios se puede conocer está en ello manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras".[22] f) El segundo argumento de la Confirmación se funda en que Dios nos hizo para gozar de Él y servirle libre y sencillamente; en cambio el Diablo exige más allá de lo razonable, como sacrificar niños, derramar sangre y mutilarse; g) La Conclusión tiene dos partes: los dioses de los indios no son verdaderos dioses y su culto es idolatría.

---

[20] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 191 Y: "*Deliberativum* [...] *quod nomen ab excellentiore parte suo munere traxit, nempe a deliberatione persuadendi, vudelicet, aut disuadendi quod cupinus causa* [...] *comprehendit omnis generis admonitiones, exhortationes, consolationes atque petitiones*".

[21] D. Valadés, *op. cit.*, *f* 228 N: "*Exordium, narratio, eggressio, partitio, confirmatio vel confutatio, conclusio*".

[22] N. T., *Rom*. I 18: "*Quia quod notun est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*".

4.3. Doctrina

Baste señalar que hay elementos que el predicador que desarrollara tal esquema tendría que aclarar, como son: la autoridad del Sumo Pontífice y del Rey, el Diablo, el alma racional, la razón.

5. Conclusión

La 'Demostrativa exhortación', en el tratado teórico-práctico de Valadés, es un ejemplo, como todos los que propone, en donde se puede recapitular y aplicar la doctrina retórica clásica y novohispana. No es sólo un ejemplo en la *Rhetorica christiana* sino, como el mismo tratado, un perenne recordatorio de la Retórica que aún en nuestros días hay que practicar para enseñar a muchos de nuestros pueblos recónditos y urbanos, a vivir humanamente en libertad y plenitud. No quisiéramos, pero ante tantas asociaciones modernas de retórica, quizá debamos terminar con las palabras que ya citadas y que Valadés atribuye a Eurípides: "¿Con qué boca excusaremos que hoy en día la elocuencia, reina de todas las cosas, haya sido descuidada torpemente por nosotros?"

Bibliografía

Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2010.

M. Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 1, 2, ed. E. Stroebel, 1915, 1923).

M. Fabi Quintiliani, *Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*, vol. 1, ed. M. Winterbottom, 1970).

Ramírez Trejo, Arturo E., "La Retórica novohispana: Origen, desarrollo y doctrina (s. XVI-XVIII)" en *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 30-1, IIFL, UNAM, México 2012, pp. 149-165.

Thesaurus Linguae Latinae (TLL), CD-rom, Workplace, Silver Mountain Software 1998.

Valadés, Didacus. *Rhetorica christiana*, edición facsimilar de la original de 1579, con traducción castellana de varios autores, FCE-UNAM, México, 1989.

LOS TEMAS MÉDICOS EN LA RECOPILACIÓN DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS

Martha Eugenia Rodríguez Pérez
Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina
Facultad de Medicina, UNAM
martha.eugenia.rp@gmail.com

A partir del descubrimiento de América, la Corona española emitió una serie de disposiciones jurídicas, denominadas Leyes de Indias, que más tarde, en 1681 fueron compiladas por el rey Carlos II (1661-1700) con la finalidad de organizar esa inmensidad de ordenanzas elaboradas entre los siglos XV y principios del XVII para el gobierno y régimen administrativo de las Indias, ya que de inmediato se advirtieron las desigualdades físicas y humanas entre América y Europa, razón por la cual era imposible aplicar en su integridad el Derecho castellano.

El objetivo del presente estudio consiste en analizar los temas médicos que encierran las Leyes de Indias, o como se conocen a partir de 1681, *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, su trasfondo, en el que se advierte el ímpetu humanitario, pero también el saber médico de la época, que contemplaba una medicina asistencial donde estaba muy presente el concepto de contagio; una medicina que no dejó al margen el aspecto profiláctico y que advertía de una jerarquización y organización entre los profesionales de la salud. El estado español puso especial interés en estos temas porque la Nueva España del siglo XVI se caracterizó por una gran mortandad debida a causas biológicas y sociales; enfermedades como la viruela, que además de ser nueva para la población americana, fue terriblemente devastadora. Como quiera que se enfoque, desde el punto de vista económico o social, a la Corona le interesaba tener una población sana, española e indígena, de ahí que en las Leyes de Indias se dedicara un espacio para reglamentar las tres entidades que sostenían el ámbito médico, el Tribunal del Protomedicato, que organizaba y supervisaba la actuación de los especialistas de la salud: los hospitales, el espacio donde se ejercía la profesión y la Universidad, institución donde se formaban los médicos.

1. Ediciones

Como ya se apuntó, la compilación o recopilación de la serie de leyes fue ordenada por Carlos II en 1680, imprimiéndolas al siguiente año con un tiraje de 3 000 ejemplares, para que no hubiera pretexto alguno y fueran leyes que se "guarden, cumplan y ejecuten" en las Indias orientales, occidentales, islas y tierra firme del Mar Océano, norte y sur, y sus viajes, armadas y navíos; es decir, en todos los dominios españoles. El alto número de ejemplares se explica porque una Real Cédula de 1690 mandó que todas las personas proveídas para algún oficio real en Perú o Nueva España debían comprar un ejemplar de la *Recopilación de Leyes* antes de tomar posesión del puesto de trabajo. Para ello se enviaron 1,500 ejemplares.

Mientras España tuvo posesiones en América, la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* fue editada en cinco ocasiones en la ciudad de Madrid: la primera en el año 1681, las siguientes en 1756, 1774, 1791 y el ejemplar de 1841, destinado para Cuba y Puerto Rico, todos en cuatro tomos con excepción de la publicación de 1791, que constó de tres volúmenes. Posteriormente se hicieron ediciones facsimilares en 1889, 1943, 1973 y 1987, ésta última, basada en la edición de 1681, fue impresa en México por Miguel Ángel Porrúa a iniciativa de la Escuela Libre de Derecho.[1]

2. Elaboración de leyes

No obstante que para elaborar el derecho indiano opinan con toda libertad y discuten los conquistadores, funcionarios, religiosos y españoles que llegan a habitar las nuevas tierras, colaborando cada quien con sus propias observaciones que externan por medio de cartas, crónicas, relaciones, instrucciones y relatos en general, los Reyes, que sobra decir que no conocían el territorio, como tampoco los integrantes del Consejo de Indias, elaboran una legislación muy completa y de amplia cobertura para regir a los pueblos de América, lo que después sería Latinoamérica y Filipinas.

Recuérdese que el Consejo de Indias lo estableció Carlos V el 1º de agosto de 1524, tomando como base el Consejo de Castilla con el propósito de encargarse de los asuntos administrativos de América. Para el óptimo desempeño de este organismo, se empezó a contratar hombres que hubieran estado en América y supieran de sus requerimientos. El Consejo, además de tener capacidad jurídica para ordenar y ejecutar toda clase

[1] *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Edición facsimilar de 1681. Escuela Libre de Derecho y Miguel Ángel Porrúa, 1987, 5 tomos.

de ordenanzas y reglamentos que fueran para el bien de su región administrada, examinaba los documentos pontificios antes de darles el pase regio para que circularan en los dominios españoles. Asimismo debía procurar el bienestar del indio y su defensa, puesto que para él se escribieron las leyes que nos ocupan.

Dada la imposibilidad de poner en práctica todo el derecho de Castilla en el nuevo continente, surgió la necesidad de dictar reales cédulas, leyes y pragmáticas, que por su abundancia y variación resultaban de difícil aplicación. De ahí que se sintiera la necesidad de llevar a cabo una recopilación y ordenamiento de leyes. Como señala Alfonso García Gallo[2], las crónicas que los informantes enviaban al Consejo de Indias son tan distintas entre sí, contradictorias, que es difícil formarse una clara idea de la situación y decidir con acierto las medidas que convenían.

Así, el Rey daba su anuencia para recapitular la normatividad hasta entonces existente, afirmando el 1º de noviembre de 1681 en San Lorenzo que:

> Por quanto haviendo sido informado de la grande falta que hazia para el govierno de mis Reynos, y Señoríos de las Indias Occidentales, Islas, y Tierrafirme del Mar Occeano, la Recopilación de Leyes, que por mandado de los Señores Reyes mis gloriosos Progenitores, se havia comenzado, y continuado hasta este tiempo, en que por la gracia de Dios se ha acabado. Y habiéndoseme consultado, y suplicado por el Consejo de Indias les diesse la autoridad, fuerza y virtud, quanta necesitan las Leyes para ser publicadas, cumplidas, y executadas, como conviene. Y porque asimismo es conveniente, que toda esta materia corra, y tenga la ultima perfeccion por el Tribunal que le dio principio, por la presente ordeno, y doy licencia, y facultad para que por cuenta, y disposición de mi Consejo de las Indias qualquier impresor de estos Reynos pueda imprimir el Libro de la dicha Recopilacion de Leyes, incorporando en él las Cedulas, Provisiones, Acuerdos, y despachos que convengan, y sean necesarios para el gobierno, y administración de justicia, guerra, y hazienda, y todas las demás materias[3]

entre ellas la medicina, como se verá adelante. En cuanto a la publicación de las leyes, una vez que se eligió a un impresor, expresó el Rey: "Y mando, que ningun impresor, ni otra qualquiera persona pueda imprimir, ni vender la dicha Recopilacion sin particular licencia de los del dicho mi Consejo".

---

[2] Alfonso García Gallo, "Génesis y desarrollo del derecho indiano" en *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias.* Edición de 1987, t. V, p. XXXVIII

[3] *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, tomo 1, p. XIX.

3. Finalidad de las leyes

Desde el punto de vista español, son leyes totalmente humanitarias, ya que el descubrimiento de América y la conquista significaron "la salvación de tantos pueblos entregados hasta ahora a la perdición", pueblos que debían ser cuidados y gobernados, por ello la primera "atención" de la Corona española fue "dar leyes con que aquellos Reynos sean gobernados en paz, y en justicia" y, para subsanar los inconvenientes que ocasionaba la distancia entre continentes, se hizo una legislación que debía ser conocida por todos; el Rey afirmaba que "es justo que llegue la noticia de todos, para que universalmente sepan las leyes con que son gobernados, y deven guardar"[4]

Previamente Isabel la Católica (1451-1504) había suplicado al Rey y a su hija, Juana la Loca (1504-1555) que los indios de las tierras ganadas y por ganar "No reciban agravio alguno en sus personas y bienes [...] que sean justamente tratados", como la obra que el obispo Vasco de Quiroga (1470?-1565) emprendió en el Estado de Michoacán, fundando la comunidad indígena de Santa Fe, a la que anteponía sobre todo, la conversión de los indios al cristianismo, como debían hacer todos los misioneros. Por su gran labor humanística, en la que sobresale la fundación de hospitales, se le denominó "Tata Vasco".

La existencia de las encomiendas nos dice que la realidad fue muy distinta de los planteamientos teóricos.

> Luego que se haya hecho la pacificación, y sean los naturales reducidos á nuestra obediencia, como está ordenado por las leyes, que de esto tratan, el Adelantado, Gobernador ó Pacificador, en quien esta facultad resida, reparta los Indios entre los pobladores, para que cada uno se encargue de los que fueren de su repartimiento, y los defienda, y ampare, proveyendo ministro, que les enseñe la Doctrina Christiana, y administre los sacramentos, guardando nuestro patronazgo, y enseñe á vivir en policía, haziendo lo demás, que están obligados los Encomenderos en sus repartimientos, según se dispone en las leyes deste libro.[5]

Por su sentido económico social, en 1524 Cortés reglamentó la encomienda en Nueva España; así, el encomendero recibía un tributo y el servicio personal de los indios; a su vez, éstos se veían "favorecidos" con alimento, ropa, enseñanza técnica, cuidados y atención religiosa. En 1549 se eliminó el servicio personal, quedando reducida la encomienda al tributo pagado al encomendero, hasta que el servicio se extinguió en

---

[4] *Ibidem*, tomo 1, p. XXV.

[5] *Ibidem*, tomo 2, libro VI, Título ocho, Ley primera, f. 221 v.

el siglo XVIII para ser sustituido por el repartimiento. Por su parte, los cronistas, que esperaban una gratificación por haber dado al Rey una inmensa fortuna, no veían injusticia alguna en que los indios trabajaran a su servicio.

Una crítica a las leyes indianas surge por su contradicción; defiende al indígena, pero se opone la frase "Obedézcase, pero no se cumpla"; es decir, había que "escuchar en actitud reverente", "oír la voz del que manda", "era cuidar al Rey mismo" y cumplir las leyes.[6]

4. Estructura de la obra

La *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* contiene temas muy diversos, que en conjunto dan la cobertura requerida para una buena administración; así, en las 7,255 leyes, distribuidas en 9 libros, con 217 títulos hay información sobre gobierno, justicia, guerra, hacienda, religión, comercio, marina, educación, medicina y las penas en que incurran los transgresores.

El tomo primero, en los dos libros que comprende presenta información sobre la Iglesia en general e instituciones en las que ejerce su influencia; es decir, sobre la religión católica; las catedrales y parroquias. Hospicios, hospitales y cofradías, sepulturas, universidades, estudios generales y libros que se imprimen y pasan a las Indias, entre otros temas.

El tomo segundo integra cinco libros que versan sobre muy variados aspectos: el dominio y jurisdicción real de las Indias; oficios y gratificaciones; sobre los funcionarios: virreyes, presidentes y gobernadores. Hace referencia a los descubrimientos por mar y por tierra; población de ciudades; repartimiento de solares y agua, así como obras públicas. Respecto a los temas médicos, presenta información sobre el Tribunal del Protomedicato y los profesionales de la salud. También se encuentran datos referentes a los indios, su libertad, tributos y encomiendas. Temas de la vida cotidiana, sobre los casados y desposados, vagabundos, mulatos, negros; sobre las cárceles y delitos, entre otros.

El tercer tomo, que comprende dos libros, nos permite conocer el devenir del Tribunal de Hacienda, contadores, aduanas; derechos de esclavos, Real Audiencia y funcionarios, navíos, flotas, etcétera.

[6] *Ibidem*, tomo 1, p. XIII.

El cuarto tomo narra información sobre los pasajeros y licencias para viajar a las Indias y sobre la navegación y comercio entre Oriente y América, entre otros temas.

5. El contenido médico sanitarista

No extraña encontrar temas médico sanitaristas en un documento tan amplio y completo como son las Leyes de Indias, ya que desde el mismo siglo XVI los factores que permiten organizar la vida novohispana giran, por obvias razones, en torno a la religión, el derecho y la medicina, que no se puede aislar de su marco cultural. Por ello también la Real Universidad de México contempló esos principios en sus facultades; en particular, la creación de una Facultad de Medicina fue de gran trascendencia para las autoridades gubernamentales por la inmediata utilidad que tenía la práctica médica al servicio de la sociedad.[7] Una sociedad, como tantas otras, en la que existió el temor a la enfermedad, por lo que en primera instancia había que cuidar la salud, ya fuera dictando una serie de normas higiénicas o ciñendo a los enfermos en instituciones hospitalarias.

Roy Porter[8] señala que en la historia ha habido enfermedades malas, como la lepra o la sífilis, que conferían estigmas y enfermedades buenas, como la tuberculosis, ligada frecuentemente al espíritu romántico, y así también lo concibió la Corona española, como lo constata al hablar del contagio y de los nosocomios especializados, que debían alejarse del núcleo poblacional.

La enfermedad es un producto social. Las conquistas y las expansiones territoriales llevan consigo triunfos, nuevas experiencias y saberes, pero también enfermedades, de ahí que la obra que nos ocupa haga referencia a los temas médico sanitaristas, en particular a los organismos rectores de la medicina como las instituciones asistenciales, en particular hospicios, hospitales y cofradías; el Tribunal del Protomedicato, señalando sus funciones e integrantes, es decir, médicos, cirujanos y boticarios; la Universidad, donde se impartió, entre otros estudios, la carrera de Medicina. Además de estos organismos, en las leyes de Indias se puede vislumbrar una salud ambiental, que hoy en día denominaríamos *salud pública* al abordar ciertos temas como el de las sepulturas, ya que las iglesias no debían saturarse de cadáveres, puesto que se contaminaba el aire que todos respiraban. Asimismo, al referirse a las cárceles, donde se recluían a quienes habían cometido adulterio o por embriaguez y muchas otras faltas, se menciona la cuestión de la higiene ambiental y del agua, temas en los que insistiría el Ayuntamiento y el Protomedicato.

---

[7] Martha Eugenia Rodríguez, *La Real y Pontificia Universidad de México y las cátedras de Medicina*, t. II, p. 262.
[8] Roy Porter, *Breve historia de la Medicina. De la antigüedad hasta nuestros días*, p. 22.

5.1 Los hospitales

Los hospitales son el espacio más representativo de la calidad y el sentido humanitario de la medicina; son casas de alivio, de reconfortamiento y esperanza para el enfermo. En la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* se advierte el esfuerzo por preservar la salud de la población en general, europea y americana al disponer que se funden hospitales en todos los pueblos de españoles e indios, "donde sean curados los pobres enfermos y se ejercite la caridad cristiana", que iba más allá de enseñar la doctrina; esa caridad también pretendía aliviar la pena del enfermo, consolarlo; ya que los hospitales se establecieron pensando en sus contenidos. Así, desde el siglo XVI se establece una serie de hospitales administrados por diversas órdenes religiosas, que en realidad forman parte de una triada, del conjunto iglesia-convento-hospital que atiende las necesidades espirituales y corporales,[9] pero también surge ante las emergencias durante las epidemias.

La Corona hace referencia a la calidad del servicio médico y espiritual, así como del espacio físico, el edificio, de acuerdo al mandato de Felipe II en 1587. Pide a los virreyes, Audiencia y gobernadores que visiten los hospitales de Lima y México,

> y procuren que los Oidores por su turno hagan lo mismo, cuando ellos no pudieren por sus personas, y vean la cura, servicio y hospitalidad que se hace a los enfermos, estado del edificio, dotación, limosnas, y forma de su distribución, y por qué mano se hace, con que animarán a los que administran a que con el ejemplo de los virreyes y ministros sean de mayor consuelo y alivio a los enfermos, y a los que mejor asistieren a su servicio favorecerán, para que les sea parte de premio.[10]

Recordemos que el personal de salud de los hospitales se componía de médicos, cirujanos menores y capellanes. En fin, el libro que nos ocupa apunta los lineamientos que debían seguir las instituciones de asistencia.

Entre las 25 leyes que hacen referencia a los hospitales y cofradías de los dominios españoles, la *Recopilación de Leyes* menciona una serie de hospitales novohispanos, edificados como respuesta a las necesidades reinantes, y para subsanar las diferencias de raza, estado civil y estrato social, que podrían haber impedido el adecuado servicio médico, se destinaron salas particulares u hospitales completos para cada grupo, de acuerdo a su idiosincrasia. Por su parte, las enfermedades en sí, fueron otro factor a considerar en la construcción de hospitales, particularmente los especializados.

[9] Federico Ortiz Quesada, *Hospitales*, p. 56.
[10] *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, tomo 1, libro I, tít. 4º, ley 1ª, f. 13 v.

Así, en la Nueva España existió el Hospital Real donde se acogieron los pobres enfermos y llagados del mal de bubas; es decir, el Hospital del Amor de Dios instaurado en 1540 por iniciativa de fray Juan de Zumárraga, Obispo de la Santa Iglesia de México. El Hospital de San Lázaro para los leprosos, fundado hacia 1572 por el médico Pedro López. El Hospital de San Hipólito, creado por Bernardino Álvarez en 1566 ó 1567 para enfermos de edad avanzada, convalecientes y dementes, llegando finalmente a especializarse en pacientes con trastornos mentales. Un nosocomio más, reseñado en las leyes indianas es el Hospital Real de Indios fundado hacia 1553 con el objeto de asistir sólo a la población indígena. Desde luego, las leyes citadas rememoran otros hospitales de los dominios españoles, entre ellos La Habana, Cartagena de Indias, Manila y Lima, pero nosotros nos limitaremos al caso novohispano.

Sobre los hospitales de la Orden de Juan de Dios, queda señalado que para el "servicio, ministerio, cura y limpieza de los pobres" haya el número necesario de religiosos, y no más. Este número lo fijaba el virrey o el presidente de la Real Audiencia, afirmando que si había muchos religiosos, debían regresarse a la casa matriz. Lo correcto es que hubiera dos sacerdotes "que puedan decir misa a los enfermos y administrarles los santos sacramentos, atendiendo en esto a la comodidad, calidad, y cantidad que para ello tuviere el tal hospital"[11] Un punto en el que se insistía era el de la calidad de los nosocomios destinados para españoles e indios, subrayando que en ellos no debían instalar el convento:

> nuestro ánimo y intención en encargarles los dichos hospitales, solo es de que asistan en ellos a los enfermos [...] agregando que al interior de los hospitales, los religiosos debían llevar el nombre de "hermanos mayores" y no de Prior, teniendo muy presente que no entran como "dueños y señores, y de sus rentas y limosnas, sino como ministros y asistentes de los Hospitales y de sus pobres, y para servir a Dios en ellos, y crecer el pio y loable instituto y vocación de su religión.[12]

Las leyes indianas también regulaban el desempeño de los religiosos al interior de los hospitales, donde debían asistir a los enfermos, no hacer claustros o celdas a su voluntad, ya que en algunas partes se habían excedido en este punto; debían limitarse a las obras, oficinas y reparos que convinieren para la hospitalidad o cómoda vivienda de los religiosos.

[11] *Ibidem*, tomo 1, libro I, tit 4º, ley V, f. 14, no. 4.
[12] *Ibidem*, tomo 1, libro I, tit 4º, ley V, f. 15, no. 15.

Por otra parte, la legislación en cuestión advierte bien sobre el concepto de contagio, el correspondiente a la etapa premicrobiana. Ante el contagio, entendido como la transmisión por contacto inmediato o mediato, de una enfermedad específica infecciosa o parasitaria, se recurría a la eficacia preventiva del aislamiento,[13] por ello quedó establecido que "Cuando se fundare o poblare alguna ciudad, villa o lugar, se pongan los hospitales para pobres y enfermos de enfermedades que no sean contagiosas, junto a las iglesias y por claustro de ellas, y para los enfermos de enfermedades contagiosas en lugares levantados, y partes que ningún viento dañoso, pasando por los hospitales, vaya a herir en las poblaciones".[14] Como lo apuntó Girolamo Fracastoro (1478-1553), médico italiano, autor de la obra *De contagione et contagiosis morbis*, publicada en Venecia en 1546, existían en el aire unas partículas desprendidas por los enfermos o por zonas viciadas o infestadas por desechos que podían difundirse por el aire aun a lugares lejanos, transmitiendo enfermedades, sin contacto directo, como la peste bubónica y la viruela.[15] La idea de que los hospitales eran focos de infección fue generalizada; así quedó corroborado tiempo después en el periódico la *Gazeta de México*, señalando que entre los lugares más insanos estaban los hospitales, cuyo "aire corrompido" era la causa de enfermedades pestilenciales.[16] Es decir, estaba presente la causa intangible de la enfermedad, que fue observada en la legislación que se comenta. Por otra parte, vehículos como el barco y el caballo, que por una parte facilitaban la comunicación entre una región y otra, y más aún, entre un continente y otro, extendían rápidamente el contagio y la enfermedad.[17]

5.2 El Tribunal del Protomedicato

El Tribunal del Protomedicato fue el organismo responsable de organizar y supervisar el ejercicio de la medicina en el más amplio sentido de la palabra; sancionaba los planes de estudio, otorgaba permisos para ejercer, visitaba boticas y hospitales y se encargaba de la salud pública; de las epidemias, de la higiene pública y la policía médica. Sin embargo, durante el siglo XVI correspondió al Ayuntamiento intervenir en una serie de cuestiones sanitarias, no obstante que el primer protomédico para la Nueva España fue el Licenciado Pedro López, nombrado el 11 de enero de 1527. La última mención del Protomedicato en las actas de Cabildo está fechada el 2 de enero de 1604, posteriormente

---

13 Juan Antonio Paniagua, *Clínica del Renacimiento*, t. IV, p. 91.

14 *Recopilación de leyes*, tomo 1, libro I, tit 4º, ley 2ª.

15 Pedro Laín Entralgo, *Historia de la Medicina*, p. 310.

16 *Gazeta de México*, compendio de noticias de Nueva España desde principios de 1784, p. 63.

17 Elsa Malvido, *Las epidemias: una nueva patología*, t. II, p. 111.

fue el Virrey quien tuvo injerencia directa en el Tribunal, que se consolidó en 1628, sesionando en el Palacio Virreinal.[18]

En la legislación indiana existen siete leyes en el libro V destinadas al Tribunal que nos ocupa, señalando quiénes deben ser los protomédicos, cuáles sus funciones, que reglamentaban, entre otros aspectos, la enseñanza y el ejercicio profesional.

> Deseando que nuestros vasallos gocen larga vida, y se conserven en perfecta salud, tenemos a nuestro cuidado proveerlos de Médicos, y Maestros, que los rijan, enseñen y curen sus enfermedades, y a este fin se han fundado cátedras de Medicina y Filosofía en las Universidades más principales de las Indias. Como se advierte en las leyes particulares a la institución educativa.

"Y reconociendo de cuanto beneficio será para estos y aquellos Reynos la noticia, comunicación, y comercio de algunas plantas, yerbas, semillas, y otras cosas medicinales, que puedan conducir a la curación, y salud de los cuerpos humanos" resolvieron enviar protomédicos generales a las provincias de las Indias, variando el número de profesionales, según los requerimientos particulares.

Al arribar a una región determinada, los protomédicos debían informarse sobre los especialistas de la salud que hubiere: médicos, cirujanos, herbolarios, españoles o indígenas, y de "otras personas curiosas de esta facultad" y tomar relación de los productos que manejaran: yerbas, árboles, plantas y semillas medicinales.

Los protomédicos debían averiguar los usos de la herbolaria; qué cantidades se usaban en los simples y compuestos; dónde y cómo se cultivaban las plantas, si en lugares húmedos o secos, cuando se aplicaban, etc., y todo tenía que quedar por escrito. Debían experimentar con las plantas o informarse con personas expertas a fin de que refirieran el uso, facultad y temperamento de las plantas. Agregando: "De todas las medicinas, yerbas, o simientes, que hubieren por aquellas partes, y les parecieren notables, harán enviar a estos Reynos, si acá no las hubiere". Una responsabilidad más de los protomédicos consistía en escribir "con buen orden, concierto y claridad la historia natural", cuya forma quedaba al buen juicio del autor.

Respecto a la ubicación de los protomédicos, quedó establecido que debían residir en una ciudad donde hubiera Audiencia o Cancillería; delimitando su jurisdicción, que abarcaba cinco leguas y su ejercicio, señalando que el monto de los derechos por exámenes y licencias los fijaba la Real Audiencia.

[18] María Rosa Ávila Hernández, *Antecedentes del Tribunal del Protomedicato en Nueva España*, t. II, p. 258.

En el ámbito docente también estuvo presente el Tribunal, externando que el Protomedicato de la Nueva España estuviera "unido y anexo" a la Cátedra de Prima de Medicina de la Universidad de México, cuya jurisdicción debía extenderse a toda la Nueva España, particularmente a Puebla de los Ángeles y al puerto de Veracruz.

Como estímulo para el personal académico, el Rey mandó "que los Catedráticos de Prima por el tiempo que regentaren estas Cátedras, sean Protomédicos, y presidan a las juntas y concurrencias […] y concedemos esta preminencia y calidad, para que por este medio se alienten los sujetos estudiosos de la facultad a trabajar, y conseguir el mayor puesto de su profesión".

En cuanto al ejercicio profesional, se decretó no consentir en las Indias a ningún género de personas practicar curaciones médicas ni quirúrgicas, si no tuvieren los grados y licencia otorgados por el Protomedicato. Asimismo, quienes tenían prohibido ejercer en España, también lo tenían para los dominios de la Corona, donde tampoco debían nombrarse Doctor, Maestro o Bachiller sin ser examinados y graduados en alguna universidad aprobada. En síntesis, eran supervisados los médicos, cirujanos, barberos, algebristas y boticarios, cuyos negocios tenían que ser visitados periódicamente y si encontraran medicinas en mal estado, "las hagan derramar y arrojar, de forma, que no se puedan usar de ellas, por el daño que pueden causar".

5.3 La Universidad

Unos años después de la instalación del virreinato de la Nueva España, se vio la necesidad de establecer una universidad que instruyera a los hijos de los españoles y a los criollos en el ámbito religioso y en otras facultades, ya que a ellos correspondería ir ocupando los puestos civiles y eclesiásticos, previa obtención de los grados universitarios. Asimismo, el cursar la enseñanza superior en la ciudad de México, les evitaría ir a España y correr una serie de riesgos, incomodidades y gastos. De manera que el 21 de septiembre de 1551 el príncipe Felipe, posteriormente Felipe II, dispuso la fundación de la universidad novohispana, que fue inaugurada el 25 de enero de 1553 por el virrey Luis de Velasco y por su primer rector, el doctor don Antonio Rodríguez de Quesada. Cabe mencionar que la primera cátedra médica se autorizó hasta 1578, bajo la denominación de "Prima de Medicina". Posteriormente se fueron incorporando más cátedras al plan de estudios; ellas fueron "Vísperas de Medicina", "Método Medendi" o terapéutica; "Anatomía y Cirugía" y "Astrología y Matemáticas", establecida en 1637. Fue entonces que finalmente quedó constituida la carrera de Medicina en cuatro años y

con cinco asignaturas apoyadas en los textos hipocrático galénicos que daban a conocer la teoría humoral de la enfermedad.

Bajo el título "De las Universidades y estudios generales y particulares de las Indias" se dedican 57 leyes en la obra que nos ocupa. En ellas se da razón de la fundación de las universidades, su personal, requerimientos para contratar catedráticos, sus obligaciones, grados otorgados, requisitos para graduarse y juramentos, entre otros puntos.

> conviene que nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos Universidades y Estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas ciencias y facultades, y por el mucho amor y voluntad, que tenemos de honrar y favorecer a los de nuestras Indias, y desterrar de ellas las tinieblas de la ignorancia, criamos, fundamos y constituimos [...] Universidades y estudios generales en México, Lima, Santo Domingo, Santa Fe, Santiago de Guatemala, Santiago de Chile y Manila.[19]

Un punto muy importante dentro de la legislación, refiere el respeto a los estatutos, subrayando que los que recibieren grados de doctores, maestros y licenciados en todas las facultades, "sean obligados a hacer la profesión de nuestra santa Fe Católica [...] jurar obediencia y lealtad al rey, virrey", jurar que siempre creerían en la Virgen María y la concepción sin pecado original. En fin, todas estas leyes permiten conocer como fue la administración de la máxima institución educativa de la Nueva España.

6. Comentarios finales

En la legislación indiana rige un pensamiento político religioso, donde los Reyes Católicos tenían el dominio de las Indias siempre y cuando propagaran la fe mandando misioneros dedicados y bien instruidos, como lo dictaban las Bulas Alejandrinas en 1493. Es una legislación que reguló la práctica de la religión y los actos de culto en general, el respeto al santo nombre de Dios, fiestas, cuidado y decencia de las iglesias, reverencia por los lugares, etcétera.

Todas las disposiciones legislativas envejecen o se sienten anacrónicas por el paso del tiempo, en el que cambia la sociedad, surgen nuevos paradigmas y, por ende, normativas diferentes. Las leyes de 1681, caracterizadas por una política de colonización que imperó en la Nueva España desde el momento de la conquista, estuvieron vigentes durante todo el periodo virreinal, no obstante los tintes de modernidad que externa el gobierno de los Borbones.

---

[19] *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, tomo 1, Libro I, título XXII, ley 1ª, f. 110.

Al hablar de la Universidad, nos interesa la Facultad de Medicina, los hospitales y el Tribunal del Protomedicato, se está dando una amplia cobertura legislativa al ámbito de la salud; se están tomando en cuenta los tres factores del arte médico, como los describía Hipócrates en su *Aforismo de las epidemias, la enfermedad, el enfermo y el médico*. Las leyes indianas mencionan la normatividad en la enseñanza superior, la que debían acatar los catedráticos y los futuros facultativos. El enfermo contó con un espacio para ser curado, aliviado o consolado de sus dolencias, para ello hubo hospitales pensados en los distintos grupos sociales y por último, la enfermedad, que en primera instancia se clasificaba en no contagiosa y contagiosa, para la que hubo nosocomios particulares, como el de san Lázaro que albergaba a los leprosos, que siempre fueron estigmatizados. Por su parte, el Protomedicato enmarcaba ese panorama, legislando, estructurando y supervisando a los profesionales de la salud y los espacios donde se desempeñaban. Cuidó de preservar la salud y atender al enfermo, por lo que podemos concluir que la Medicina ocupa el lugar merecido en las leyes indianas.

Es una fuente de consulta obligada para el estudio de la historia de la medicina virreinal, que presenta información sobre el ejercicio de la Medicina, ya que habla de los especialistas que ejercen en hospitales, como funcionarios o protomédicos y en la cátedra. Visto desde otro punto, nos presenta la reglamentación de las instituciones, los hospitales, la Universidad y el Protomedicato, caracterizados por el respeto a sus tradiciones, a sus raíces, de ahí que pudieran ser fieles a las leyes de Indias, no obstante el paso del tiempo.

Bibliografía

Ávila Hernández, María Rosa, “Antecedentes del Tribunal del Protomedicato en Nueva España” en *Historia General de la Medicina en México*, T. II, Academia Nacional de Medicina y Facultad de Medicina, UNAM, México, 1990, pp. 255-260.

García Gallo, Alfonso, “Génesis y desarrollo del derecho indiano” en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Edición facsimilar, Escuela Libre de Derecho y Miguel Ángel Porrúa, México, 1987, tomo 5, pp. XXIX-LIV.

Gazeta de México, compendio de noticias de Nueva España desde principios de 1784, dedicadas al Exmo. Sr. Matías de Gálvez, virrey, por D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1784-1785.

Laín Entralgo, Pedro, *Historia de la Medicina*, Salvat Editores S.A., Barcelona, 1982.

Malvido, Elsa, "Las epidemias: una nueva patología" en *Historia general de la Medicina en México*, T. II, Academia Nacional de Medicina y Facultad de Medicina, UNAM, México, 1990, pp. 110-118.

Ortiz Quesada, Federico, *Hospitales*, McGraw-Hill Interamericana, México, 2000.

Paniagua, Juan Antonio, "Clínica del Renacimiento" en *Historia Universal de la Medicina*, dirigida por Pedro Laín Entralgo, Salvat Editores, S.A., Barcelona, 1981, t. IV, 87-105 pp.

Porter, Roy, *Breve historia de la Medicina. De la antigüedad hasta nuestros días*, trad. del inglés: Irene Cifuentes y Teresa Carretero, Taurus, México, 2004.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, 1681, Edición facsimilar, Escuela Libre de Derecho y Miguel Ángel Porrúa, Edición Conmemorativa al V Centenario del Descubrimiento de América en el LXXV aniversario de la Escuela Libre de Derecho, México, 1987, 5 tomos.

Rodríguez, Martha Eugenia, "La Real y Pontificia Universidad de México y las cátedras de Medicina" en *Medicina novohispana, siglo XVI, Historia general de la Medicina en México*, tomo II, Academia Nacional de Medicina y Facultad de Medicina, UNAM, México, 1990, pp. 261-271.

EL PROCESO DE URBANIZACIÓN Y LA CONFORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA. RELACIÓN ENTRE *URBS* Y *CIVITAS*. LOS CASOS DE SANTIAGO DE LOS CABALLEROS, GUATEMALA Y CUZCO, PERÚ EN EL SIGLO XVI

Anabell Romo González
Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
sinedik29@yahoo.com.mx

El proceso de conquista y colonización del territorio latinoamericano en el siglo XVI inició una historia nueva entre los pueblos nativos de América y los europeos, y uno de los elementos que ayudó a catalizar este proceso fue el establecimiento de ciudades y la urbanización de éstas. El proceso de urbanización implicó la organización del territorio mediante instituciones, una traza física y la participación política y social de los habitantes en la ciudad. Las ciudades fueron el espacio donde las relaciones sociales conformaron una nueva dinámica, definiéndose jerarquías, roles culturales, sociales, de género, actividades políticas y comerciales entre otras.

En el proceso de conquista y colonización el modelo de ciudad que la Corona española implantó en América contribuyó a los fines de expansión y consolidación del régimen colonial. Este proceso implicó varias etapas, primero las empresas de descubrimiento permitieron tener noticia de nuevos territorios; posteriormente se conquistaba, es decir, se posesionaba del mismo. Entre las etapas de descubrir y conquistar no hay muchas diferencias ya que constantemente implicaba fuertes enfrentamientos con la población nativa, y muchas veces tenían que enfrentarse no sólo una, sino varias veces en el mismo lugar. A pesar de ello, gracias a instituciones como las encomiendas y también el repartimiento, se pudo pasar a una etapa de colonización que implicó la organización interna de lo conquistado.

Existe una difícil relación entre las etapas de descubrimiento, conquista y colonización, ya que resulta difícil separar las tensas relaciones que se dan entre los actores de cada una. Debido a que muchas veces cuando se pensaba que un territorio ya estaba sometido y se avanzaba a otros, al regresar se encontraba de nueva cuenta en guerra. Por otro lado, conquistar generalmente se equiparaba con imposición, recientemente

se ha vinculado con el proceso de poblar[1]. Además, para que una población se estableciera permanentemente se requerían una serie de condiciones que permitieran el abasto continuo de víveres y una zona que permitiera la defensa. Es por eso que los fenómenos de poblamiento tan tempranos como lo fueron México, Santiago de los Caballeros, en Guatemala o Cuzco, en Perú, respondieron a condiciones específicas que permitieron su desarrollo continuo. Para este largo proceso de poblamiento, en regiones continentales como Mesoamérica, Centroamérica y Sudamérica era necesario, primero, construir un centro fuerte. Segundo, explorar y asegurar costas y territorios cercanos, y en tercer lugar, ocupar los territorios intermedios[2].

Una vez que el territorio fue explorado y sometido, el conquistador pasó a poblarlo, en este proceso cambió su estatus legal y comenzó a echar raíces en la nueva tierra, y así se convirtió en vecino, colono y habitante de la ciudad. Este proceso fue largo y complejo y dependió de las características de la conquista y colonización de cada región.

Muchas veces estos tres momentos (descubrir, conquistar y colonizar) se dieron simultáneamente en otras partes del vasto territorio americano, por ejemplo en 1535, mientras se iniciaba la administración virreinal de Nueva España, dando un nuevo viraje a las pugnas entre conquistadores, la exploración del Perú se estaba iniciando.

A partir del momento en que las condiciones permitieron una permanencia más duradera se inicia un proceso de pertenecía que se desarrollará en las siguientes generaciones. Es el primer comienzo de la conformación de las identidades de quienes decidieron habitar ese lugar, y el medio por el cual toma cuerpo esta identidad es a partir de la pertenencia al territorio, cuyo instrumento legal fue la fundación de municipios, instituciones, y ciudades, es decir, espacios físicos de convivencia[3].

Con la fundación de la ciudad, los miembros de las huestes conquistadoras se convirtieron en habitantes, y esto provocó que se comprometieran con su nuevo hogar, con la tierra que poseían. Al posesionarse de la tierra y hacerla suya, física y culturalmente, inicia un proceso de pertenencia[4] y de fidelidad con la tierra a la que posteriormente llamarán patria.

[1] María Antonia Durán Montero, *Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI. Estudio urbanístico*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978, p. 78.

[2] Gudrun Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 66.

[3] María Antonia Durán Montero, *op. cit*. p. 6.

[4] Lucía Mier y Terán Rocha, *La primera traza de la ciudad de México 1524-1535*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 39.

Desde diversas perspectivas la identidad se ha convertido en un tema de múltiples debates a lo largo y ancho de la región latinoamericana, debido a que se comparten procesos históricos comunes, con sus respectivas particularidades. La perspectiva urbanística es parte de estos debates, ya que la fundación de ciudades y núcleos urbanos implicó en cada región la conformación de sociedades desde los inicios del contacto entre el mundo americano e hispano. De acuerdo con algunos autores, la identidad se desarrolla a partir de múltiples pertenencias individuales y sociales, por ejemplo, la nación, un grupo étnico, lingüístico, ámbito social, institución, profesión, provincia, pueblo, barrio, clan, familia, entre muchos otros. El tema de la *identidad* ha sido objeto de estudio de múltiples investigaciones, sobre todo con enfoques antropológicos, que destacan su formación, sus características sociales, su desarrollo, así como las múltiples consecuencias que trae consigo cuando la identidad es un elemento de sometimiento y distinción entre diversas sociedades. Sin embargo, los estudios identitarios han sido contextualizados en épocas contemporáneas y en un territorio y región determinados[5]. Sin embargo, pocos estudios han centrado su atención en el proceso histórico de la identidad latinoamericana, desde el momento del contacto entre los pueblos originarios y los españoles. ¿Es posible que un estudio que destaque las diferencias y similitudes del proceso hispano de conquista y colonización en América, permitirá contribuir a la reflexión de los orígenes de las identidades actuales?

Si se considera que uno de los elementos de la identidad surge de la relación que establece la comunidad (*civitas*) con el espacio habitado (*urbs*), entonces podría decirse que a partir de que las circunstancias históricas y sociales permitieron un establecimiento permanente en las ciudades fundadas, en las primeras décadas del siglo XVI, comenzaron a gestarse procesos identitarios. Y cuando el espacio (*urbs*) se convirtió en un espacio de convergencia entre la cultura de los nativos de América y españoles, generó una comunidad (*civitas*), que paulatinamente desarrolló un sentimiento de pertenencia entre los diversos actores de esa sociedad.

Después del proceso de conquista y durante el proceso de consolidación del régimen colonial, los españoles observaron a América como un espacio vacío que había que llenar con orden y *policía*, es decir con instituciones y leyes, con las que se regiría la comunidad. Para eso se establecieron núcleos urbanos; ciudades, y una de las principales instituciones que la conformaban fue el Ayuntamiento o Cabildo, elementos del

---

[5] Entre los autores que han trabajado el tema de la identidad se encuentran Francisco Domínguez y Company 1951, Enrique Ubieta 1993, Carmelo Lisón 1997, Amin Maalouf 1999, Aimer Granados 2004, Karina Pacheco 2007, Verena Stolcke 2008, Gilberto Giménez 2009 y Lucía Álvarez Enríquez 2011-2012.

municipio, que rigió la vida de las comunidades tanto hispanas como indígenas una vez establecida la República de Indios en 1549. Este proceso no siempre implicó una yuxtaposición arbitraria de conceptos e ideas, por el contrario, los nuevos vecinos y habitantes utilizaron los conceptos heredados por el viejo mundo, rehaciéndolos en el nuevo mundo, por ejemplo, la fidelidad a la tierra de origen y en la que se vivía.

La fundación de ciudades fue importante por varias razones, en primer lugar porque con la fundación se probaba la consistencia de la ocupación, y ayudaba a la Corona a tener controlados a sus súbditos en un territorio inmenso y desconocido, por otro lado, esas ciudades fundadas se convertían en los sitios de avanzada para otras conquistas. Al agruparse en ciudades, los colonizadores podían ejercer una fuerza frente al poder real mediante el *municipio* que tenía gran autonomía y privilegios, similar a la institución medieval[6].

Durante las primeras décadas del siglo XVI, España estaba ansiosa de consolidar sus territorios en las Indias Occidentales, a través de la fundación de municipios y ciudades y el establecimiento de vecindades, tradición heredada de la guerra de reconquista contra los moros. Dado que España era un país agrícola y ganadero, se buscaron tierras fértiles para continuar con la tradición de ese sistema económico también en América. Todas las disposiciones que tenían que ver con la conquista, poblamiento y el reparto de la tierra tanto en las ordenanzas emitidas antes de 1573 como en las ordenanzas de Felipe II, tenían como finalidad buscar las mejores tierras y recursos no sólo para habitarla, sino para subsistir, ya que la tierra fue el mejor medio de trabajo y ganancia[7].

Para 1573, fecha en que inicia la consolidación del régimen colonial con la administración y reinado de Felipe II, quien se encarga seriamente de los asuntos de las Indias Occidentales, muchos asentamientos urbanos iniciaban su proceso de afianzamiento, y por tanto, los viajes de exploración y conquista eran ya un asunto de Estado y no tanto de particulares, debido a ello, los viajes en busca de oro y metales preciosos no era para todos, y por eso, la tenencia de la tierra y el trabajo agrícola se vislumbraban como las posibilidades más reales de prosperar y ascender socialmente.

---

[6] Rafael Altamira y Crevea "Plan y documentación de la historia de las municipalidades en las indias españolas (siglos XVI-XVIII)" en Francisco Domínguez y Company, Rafael Altamira y Crevea, Manuel Carreta Stampa (ed.), *Contribuciones a la historia municipal de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1951, p. 15.

[7] Francisco Domínguez y Company, "Funciones económicas del cabildo colonial hispanoamericano" en Francisco Domínguez y Company, Rafael Altamira y Crevea, Manuel Carreta Stampa (ed.) *Contribuciones a la historia municipal de América,* p. 140.

En la mayoría de las ordenanzas emitidas por los reyes se hablaba de la calidad del sitio en donde habían de hacer las poblaciones, sin embargo, no se seguían al pie de la letra, ya que como se ve en los casos de Santiago de los Caballeros y Cuzco, fue más importante la influencia estratégica y simbólica del sitio que representaban las antiguas capitales cakchiquel e incaica, que la ubicación geográfica, ya que la primera se ubicaba en las faldas del volcán Hunajpú y la segunda en las sierras de los Andes.

Uno de los requerimientos dictados por la Corona para la fundación de ciudades era que debían tener *policía*. La *policía* reflejaba todas las ventajas de la vida urbana: ley, orden, moralidad y religión. También incluía un elemento arquitectónico, la traza a manera de damero, es decir, en cuadrícula, con calles rectas que debían partir de una plaza central en la que estarían la Iglesia, el cabildo, la cárcel y la picota[8], emblemas de jurisdicción que dejaban ver una ciudad ordenada. Esta traza daba a entender que la ciudad no necesitaba de otra defensa, los ciudadanos, el buen gobierno y el orden de los edificios eran la defensa.

La ciudad es el mayor instrumento simbólico del orden de la población y a la vez del dominio. A diferencia de los modelos de ciudades medievales e incluso algunas renacentistas, por ejemplo, Palma Nova en Italia construida en 1539[9], la ciudad americana de las primeras décadas del siglo XVI se construyó sin murallas, para que no estuviese cercada ya que era el punto neurálgico para el crecimiento de su población, a partir del contacto entre diversos grupos sociales, siendo amos unos y servidores otros. Posteriormente a causa de los asedios de los piratas ingleses y holandeses, muchas ciudades americanas de los siglos XVII y XVIII tuvieron que amurallarse[10].

Al resolver las necesidades de abasto necesario y al iniciar una vida colectiva y dinámica, las ciudades se fueron complejizando, los habitantes españoles debían crear un espacio agradable de acuerdo con la ideología estética imperante. La arquitectura renacentista hablaba de orden, armonía, perspectiva y simetría que debían tomarse en cuenta al establecer físicamente una ciudad, lo que implicaría la organización social y territorial, que incluía a los españoles en la traza urbana y a los indios en los alrededores. En la

[8] La picota representaba el símbolo de la justicia a la que estaban sometidos los habitantes de la ciudad. En medio de la plaza se colocaba un tronco con una cuerda para azotar a quien fuese juzgado y sentenciado.

[9] Esta ciudad es un polígono de nueve lados con una plaza hexagonal en su centro de la que se desprenden seis calles principales, que conducen a tres puertas y tres baluartes. Véase Jorge Enrique Hardoy, "La forma de las ciudades coloniales en la América Española", en Francisco de Solano (coord.), *Estudios sobre la ciudad Iberoamericana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, p. 324.

[10] *Ibidem*, p. 325.

cédula real de 1549, se estableció legalmente la separación de españoles e indios. En la cédula se mandaba a las tres Audiencias instituidas (Santo Domingo, México y Lima) que organizaran "pueblos de indios con reglas específicas, es decir, juntar las casas para formar asentamientos grandes"[11] con el fin de salvaguardar a los nativos, y evitar las costumbres negativas de los españoles, que en muchos casos ambos grupos sociales convivieron en el mismo núcleo urbanos generando pertenencias e identidades particulares.

Para el proceso identitario los símbolos son muy importantes, y uno de los más representativos, en el caso de las ciudades, es la ceremonia de fundación, cuyos rasgos señoriales propios de la Edad Media, iniciaban la transición entre la fase de conquista a la de colonización, ya que el conquistador dejaba sus armas para volverse pacífico y echar raíces en su nueva tierra.

La ceremonia era un acto que se registraba en el primer libro del Cabildo de la ciudad, ratificado por el Gobernador, Capitán General o Jefe de Hueste, y contenía el minucioso proceso de la solemne ceremonia, que en palabras de Vargas Machuca, refiriéndose a Lima

> se iniciaba haciendo un hoyo en el lugar más llano y colocando en él un tronco, entre los caciques y señores indios. Es decir que se pretendía con ello probar que la ciudad serviría tanto a conquistadores como a indígenas. A continuación el caudillo clavaba un cuchillo en el tronco y manifestaba que fundaba aquella ciudad para gloria de Dios y que podría ser reedificada en otro lugar si aquél no resultaba conveniente [...] Después de esto, el fundador se dirigía a los presentes y con gran furia retaba a quien se opusiese a la erección de la ciudad. Tras lo cual cortaba con su espada hierbas y plantas en señal de posesión[12].

La fundación de ciudades, así como el proceso de urbanización, es decir, la implantación de instituciones políticas y jurídicas, han sido temas estudiados a partir de diferentes disciplinas, y desde distintas perspectivas. Se han realizado estudios de los procesos de urbanización que analizan las fundaciones de las ciudades, a través de la conformación social en los periodos de conquista y colonización, destacando el papel de las clases y los sectores sociales que participan en ellas. Así como también han dado muestras

---

[11] Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios, pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 57.

[12] María Antonia Durán Montero habla del caso de la fundación de Lima en 1535, cita el texto de Bernardo de Vargas Machuca, quien vivió parte de la conquista española en América, y plasmó sus experiencias en el texto *Milicia y descripción de las indias*. Durán Montero, *op. cit.*, p. 68-70. Otro de los autores que menciona lo escrito por Vargas Machuca es Richard L. Kagan, quien además menciona que el texto fue editado en 1599. *Cfr.* Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*, Madrid, El Viso, 1999, p. 65.

de la jerarquía en la administración de las ciudades, y del desarrollo económico de éstas. También se han estudiado los ciclos fundacionales de las ciudades en la América Hispana[13]. Sin embargo, estos estudios han puesto poca atención en la relación de la comunidad (*civitas*) con el espacio que se habita (*urbs*) para explicar diversos procesos histórico-sociales como, por ejemplo, el surgimiento de la identidad.

La población, que al principio era una hueste exploradora y conquistadora, se transformó en una comunidad. Esto generó que la comunidad hiciera habitable ese espacio, es decir, que lo hiciera suyo. Los conquistadores se hicieron vecinos, construyeron su heredad, mediante procesos como la consolidación de la economía y las instituciones, mismas que vigilaban la vida diaria, por ejemplo, el cabildo, que controlaba la administración política, social y económica. Esta institución, de raigambre medieval, también regulaba y vigilaba los precios y la venta de productos de consumo y artículos de primera necesidad, tanto en los puertos como en el mercado municipal. Regulaba los precios de los comerciantes sevillanos, pues algunos eran muy elevados debido a que no tenían raigambre en la ciudad y no conocían las penurias económicas de los vecinos. Se encargaban también de los permisos y establecimiento de los oficios y profesiones, así como los repartimientos, y se encargaban también de las *derramas*, que consistía en formas de contribución personal extraordinaria y esporádica[14] con las que se llevaban a cabo las obras públicas.

La manera de la que se valió la Corona para estabilizar la emigración en las poblaciones ya fundadas fue dar mercedes y repartir la tierra a los conquistadores[15]. Así se lograba la permanencia de una población, hacer a los vecinos poseedores de la tierra garantizaba la permanencia. Este fue un incentivo que los conquistadores no desaprovecharon, porque gracias a las mercedes podían iniciar su ascenso social. Para solicitar una merced era necesario mostrar la condición de vecino, misma que se podía obtener por haber servido en la empresa de conquista, así los conquistadores fueron los primeros habitantes de las villas españolas. La condición de vecino no fue exclusiva del sexo masculino, las mujeres también podían serlo, aunque en los primeros asentamientos muy pocas fueron las mujeres que se avecindaron en las primeras fundaciones, con el

[13] Algunos de los autores son: Gabriel Guarda 1965, Richard Morse 1973, José Luis Romero 1976, María Antonia Durán 1978, Francisco Domínguez Company 1978, Diego Angulo Iñiguez 1982, Francisco de Solano 1983, Jorge Enrique Hardoy 1983, Alan Gilbert 1997, Richard L. Kagan 1999, José Luis Lezama 2002, Porfirio Sanz Camañes 2004.

[14] Francisco Domínguez y Company, "Funciones económicas del cabildo colonial hispanoamericano", *op. cit.*, p. 158.

[15] *Ibidem*, p. 167.

paso del tiempo, las viudas o hijas de conquistadores adquirían la condición de vecindad por méritos de su familia. Una vez concedida la merced, el dueño debía desyerbar para que el Cabildo hiciera los deslindes y quedara delimitado, y estaban obligados a poblarlo en un plazo determinado, y si no se cumplía, pasaba a manos del Cabildo para concederlos nuevamente[16].

Uno de los ejemplos más representativos del proceso de urbanización hispanoamericano es el caso de Santiago de los Caballeros de Guatemala. La importancia de Santiago radica en que fue el territorio habitado por los cakchiqueles, que a pesar de no ser el centro regidor de todos los pueblos centroamericanos fue un paso importante para el comercio entre esta región. Fue una fundación que formaba parte del proyecto expansivo de Hernán Cortés, quien quería que los dominios de la Nueva España llegaran hasta la actual Centroamérica, para esta empresa Cortés mandó tres armadas, y una de ellas fue la capitaneada por Pedro de Alvarado. El desarrollo de la ciudad de Santiago fue posible por varias razones, en primera, porque los cakchiqueles, que al principio fueron aliados de los españoles, se rebelaron en 1526, dos años después de firmarse el acta de fundación de Santiago, lo que trajo como consecuencia una crisis en el abastecimiento cotidiano, por ello muchos españoles querían regresarse a la ciudad de México. Sin embargo, Jorge de Alvarado, hermano de Pedro, como teniente de capitán, decidió asentar la ciudad, trazarla, iniciar la construcción de los edificios y repartir de nuevo los solares, con el fin de convencer a los conquistadores de quedarse. Fue así que el 27 de noviembre de 1527, día de santa Cecilia, se tiraron los cordeles para medir y establecer las calles y comenzar el reparto de solares[17]. En segundo lugar, el viaje que Pedro de Alvarado realizó a España, en 1527, le permitió obtener el título de Gobernador, Capitán General y Adelantado de Guatemala y sus provincias, hecho que permitió la separación entre la Nueva España y Guatemala, generando que la población se sintiera menos dependiente de México, y por tanto, más confiada en la nueva ciudad que años más tarde se convertiría en sede de la Audiencia de los Confines. Sin embargo, la categoría política, dentro del régimen jurídico virreinal español, de Santiago no fue similar a la que se le concedió a México, debido a que como en los pueblos mayas no existía una figura individual que ejerciera el gobierno y la justicia, sino que en épocas prehispánicas se regían a partir de una confederación, no implicaba un centro rector.

---

[16] *Ibidem*, pp. 173-174.

[17] *Libro viejo de la fundación de Guatemala*, Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala-Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1991, p. 39, acta 17.

A pesar de las incertidumbres políticas que rodeaban la gobernación de Guatemala, antes de la capitulación de Alvarado, la ciudad seguía administrada por su cabildo, que, si bien debía ser ratificado por Alvarado, o por el teniente de gobernador en turno, logró hacerse cargo de las necesidades de la ciudad.

El cabildo estableció que aquel que quisiera ser vecino debía anotarse en la lista del escribano[18], una vez hechas las listas de vecinos, procedió a la distribución de los solares, ya que desde el acta de fundación de 1524 no se habían iniciado las obras de construcción de la *urbe* o fábrica material de la ciudad, así que nuevamente, entre finales de 1527 y principios de 1528, Jorge de Alvarado repartió los solares. Después de la distribución, algunos vecinos pidieron mercedes de tierras para labrar, desmontar, poner cercas, estancias y granjerías[19]. Una vez que el cabildo concedía estas tierras, los vecinos debían desmontarlas y desyerbarlas ellos mismos dentro de los seis primeros días de haberse repartido[20].

Al presidir el cabildo, el juez de residencia Francisco de Orduña, ordenó que los solares que se dieran debían estar construidos y habitados en 6 meses, so pena de perderlos[21].

También el cabildo se hizo cargo de definir los precios de las carnes, huevo[22] y demás productos básicos, además de organizar los primeros oficios para mejorar la estancia de los vecinos.

Los soldados de a pie fueron muy importantes para el desarrollo de la ciudad recién fundada, ya que, además de recibir un solar y peonía[23], podían ejercer el oficio que sabían o podían aprender uno. Esto permitió que además de que habitaran el espacio de la ciudad se hicieran parte de él, ejerciendo sus actividades. En estos primeros años de vida de la ciudad los recursos fueran muy importantes, por eso, algunos vecinos pedían ser eximidos del pago de diezmos para poder costear la construcción de sus casas[24]. Se pidió también a los vecinos levantar los muros de sus solares para ayudar a la delimitación[25]. Para evitar la despoblación

---

[18] *Ibidem*, p. 19, acta 10.

[19] *Ibidem*, p. 50-53, actas 30 y 31.

[20] *Ibidem*, p. 57, acta 33.

[21] *Ibidem*, p. 111, acta 63v.

[22] *Ibidem*, p. 14, acta 5v; p. 19, acta 10.

[23] Recuérdese que de acuerdo a la calidad del conquistador se recibían las tierras, un hombre de a caballo recibía caballerías, que medían 600 pasos de frente y 1400 de fondo; mientras que un hombre que iba a pie recibía peonías, que medían la mitad de la caballería. *Cfr. Libro viejo de la fundación*…, *op. cit.* pp. 55, acta 32.

[24] *Ibidem*, p. 29, acta 22.

[25] *Ibidem*, p. XLIII.

de la ciudad, los vecinos debían pedir permiso ante el teniente de gobernador para salir de la villa[26], ya que se corría el riesgo de quedarse despoblada. Hacia 1529 se contaba con 150 vecinos[27], cifra que permitió que la ciudad creciera a un buen ritmo en los siguientes años. Para vigilar la vida cotidiana de la ciudad, el cabildo acordó tasas y ordenanzas para los artesanos, por ejemplo trabajadores del hierro, de la madera, del cuero, y también para los funcionarios como escribanos, pregoneros y carceleros[28].

Similar al caso de Santiago de los Caballeros, es el de Cuzco, en Perú, debido a que es uno de los mejores ejemplos para la fusión entre las culturas originaria y extranjera. En su traza y dinámica social, desarrollada en los tres siglos de vida colonial, conservó los lineamientos incas y españoles. Cuzco fue el centro administrativo de la región del Tahuantinsuyo, territorio de la civilización Inca, sin embargo, ese estatus lo perdió al fundarse Lima en 1535, un año después de Cuzco. No obstante, la antigua capital inca continuó siendo el centro regidor de los pueblos andinos. Por otro lado, la importancia de Cuzco radica también en que fue escenario de las pugnas entre dos bandos de conquistadores, quienes al igual que sus coterráneos en otras regiones, querían encomiendas vitalicias, el gobierno de la región y poder disfrutar del ascenso social que les confería la posesión de mercedes de tierra.

El proyecto absolutista de la Corona española tenía como objetivo limitar el poder que los conquistadores-encomenderos iban adquiriendo después de sus servicios a las campañas de colonización, y el medio por el cual limitarían ese poder fue la creación de los virreinatos y sus respectivas capitales. Cuzco logró reunir riqueza y una población más o menos estable después del cese de las pugnas entre los conquistadores, sin embargo, se le restó importancia política al nombrar a Lima capital de la Nueva Castilla o Perú, sin embargo, pudo sobreponerse y desarrollar una vida urbana tan dinámica que permitió a la ciudad sobrevivir el periodo colonial y desarrollar su propia identidad.

El día de la fundación de la ciudad de Cuzco fue el 23 de marzo de 1534, mientras que el cabildo se reunió tres días después. Este establecimiento, aún un campamento, carecía de provisiones y albergaba un enorme temor de un ataque por parte de la comunidad nativa, por ello el cabildo acordó que no se cortara leña, ni se adueñaran de pastos ni yerbas en el territorio indígena[29].

---

[26] *Ibidem*, p.97, acta 56v.

[27] *Ibidem*, p. 140, acta 76.

[28] *Ibidem*, p. 9, acta 2.

[29] Raúl Rivera Serna, *Libro primero de cabildos de la ciudad de Cuzco*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1965, p. 25.

Muchas veces los capitanes generales no cuidaban los recursos de la ciudad fundada, por ejemplo Francisco Pizarro, quien en 1534 envió una carta al cabildo de Cuzco desde Jauja dando los permisos necesarios a Juan de Quincoces para que sacara el oro de la capital Inca y llevarlo a Jauja[30]. A lo que el cabildo contestó que no podía dejar que vecinos de otras ciudades se llevaran sus recursos[31]. Ante la falta de atención de Francisco Pizarro, quien tras la fundación de la ciudad no había iniciado los repartos de solares, el cabildo acordó en septiembre de 1534 que se iniciasen los repartos a los 90 vecinos inscritos en la lista del escribano Diego de Narváez[32].

A pesar de que desde 1534 se hablara de la distribución de los solares, la fábrica material de la ciudad, es decir el trazado y los edificios, no se concretan sino hasta casi la segunda mitad del siglo XVI, debido a las múltiples vicisitudes por las que pasó la ciudad. Fue hasta las sesiones de cabildo de principios de 1559 que se acordó que debían establecerse los límites entre solares, y el tiempo de labranza, así se estableció que nadie podía labrar la tierra sin previa autorización del Ayuntamiento[33]. Para los años finales del siglo XVI la vecindad se otorgaba a quienes pagaran las cuotas respectivas para la ciudad[34], con el fin de cubrir los gastos de la ornamentación y de las fiestas que ya se realizaban en la ciudad, como el Corpus Christi, día en que cada gremio y oficio debía sacar sus pendones[35].

Desde 1537 hasta 1554 Perú sufrió terribles guerras civiles entre los conquistadores herederos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro, esto provocó que la administración del Perú estuviese en un estado de ambigüedad. Por tanto, no se cuenta con muchas de las actas de cabildo de los primeros años de la ciudad de Cuzco.

El cabildo de finales del siglo XVI se hace cargo de la administración de la ciudad y además de la vida económica, por ejemplo, rige el cultivo y extracción de la hoja de coca así como su distribución y venta, también acuerdan que sólo los indios se hagan cargo de esa tarea[36]. De igual forma tenían a su cargo nombrar a los procuradores de los cuatro caminos andinos o *suyos* (Chinchaysuyo-norte, Antisuyo-este, Cuntisuyo-oeste, Collasuyo-sur), que desde tiempos del Inca se encargaban de vigilar el abastecimiento

[30] *Ibidem*, p. 22.
[31] *Ibidem*, p. 21.
[32] *Ibidem*, pp. 32-36.
[33] *El libro de cabildos de la ciudad del Cuzco*, edición de Laura González Pujana. Introducción de Guillermo Lohmann Villena, Instituto Rivera-Agüero, Lima, 1982, p. 125, acta 98.
[34] *Ibidem*, p. 55, acta 40.
[35] *Ibidem*, p. 119, acta 91.
[36] *Ibidem*, p. 26, acta 16.

de los *tambos*[37], una especie de bodegas que servían para almacenar la riqueza de los caminos incas. Debido a que gran parte de la población de Cuzco y sus alrededores era indígena, los habitantes de la villa española de Cuzco tuvieron un contacto cercano con ellos, incluso en una de las sesiones de finales del siglo XVI, el cabildo reguló la distribución de los barrios indígenas, acordaron distribuir a la población en los barrios de Santiago, Santa Ana, Nuestra Señora de Belén y San Cristóbal[38]. Como consecuencia de esta convivencia social la población española de Cuzco estuvo en contacto con prácticas culturales diferentes a las suyas, tal como lo demuestran las sesiones de cabildo, ya que en una de las actas de 1559, el cabildo prohíbe que se cure a los enfermos con yerbas u otras sustancias, medida que muestra cómo la población nativa continuaba con sus prácticas medicinales tradicionales[39].

El cabildo proveyó muchas cosas para el sustento de la ciudad, entre ellas, que los molinos de choclo (maíz) fueran para toda la población, incluidos los indios que vivían en los barrios que circundaban la ciudad[40]. También controlaba los precios de los productos básicos y los llegados de Sevilla[41].

En cuanto al ornato de la ciudad la mayoría de las disposiciones son para aderezar y reparar los caminos y para la vigilancia de éstos[42]. Hacia finales del siglo XVI el cabildo vuelve a delimitar las mojoneras de la ciudad[43] debido a que su población se incrementó.

Como se ha visto, el papel de los ciudadanos, habitantes de las ciudades de Santiago y de Cuzco, a través de sus ayuntamientos, y el espacio habitado, fueron tan importantes que les permitió generar una pertenencia a la tierra que habitaban. A pesar de las vicisitudes que encontraron, ambas ciudades lograron desarrollar una dinámica social y un crecimiento económico, político y social, que les permitió seguir poblándose en toda la época colonial, incluso hasta nuestros días, conformando las bases para una identidad territorial.

Después del establecimiento de la Audiencia de Guatemala en 1543, en donde se asentó la jurisdicción y la gobernación de la Provincia, los tiempos de conquistadores se

[37] Phelipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, adaptación, prólogo y correcciones Mario Millares E., Ebisa Ediciones-Selección Hormiga, Lima, 2011, p. 637.
[38] *El libro de cabildos… op. cit.*, p. 6.
[39] *Ibidem*, p. 24, acta 15.
[40] *Ibidem*, p. 12, acta 14.
[41] *Ibidem*, p. 13-14, actas 7 y 8.
[42] *Ibidem*, p. 23, acta 15.
[43] *Ibidem*, p. 48, acta 32.

habían terminado, y la gobernación y administración pasó a manos de las autoridades reales. De igual manera, hasta 1556 cuando la Corona nombró al tercer Virrey de Perú, Andrés Hurtado de Mendoza, segundo Marqués de Cañete, el virreinato de Perú y la ciudad de Cuzco pudieron gozar de una estabilidad política, social, económica e incluso cultural. Para finales del siglo XVI la Corona española tenía más información de sus reinos y posesiones en las Indias Occidentales, y eso le permitió controlar de manera más efectiva los territorios, y como se ha visto las ciudades fueron un instrumento vital para sus proyectos.

Por ello, durante el siglo XVI, el proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo se caracterizó por la relación entre *urbis y civitas* (espacio y comunidad) que convirtió a los conquistadores en vecinos y habitantes que tomaron el destino del territorio en sus manos. Por consiguiente, esta relación podría constituir uno de los medios por el cual inició la conformación de las identidades en América Latina.

Bibliografia

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI, Guatemala*, tomo I, UNAM, México, 1985.

Altamira y Crevea, Rafael, "Plan y documentación de la historia de las municipalidades en las indias españolas (siglos XVI-XVIII)" en Francisco Domínguez y Company, Rafael Altamira y Crevea, Manuel Carreta Stampa (ed.), *Contribuciones a la historia municipal de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1951, pp. 1-109.

Alvarado, Pedro de, *Relación hecha a Hernán Cortés*, Porrúa, México, 1954.

Álvarez Enríquez, Lucía (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, UNAM-CEIICH-Porrúa, México, 2011.

Angulo Iñiguez, Diego, *Historia del Arte Hispanoamericano*, vol. 1, UNAM-Instituto de Estudios y Documentos Históricos A.C., México, 1982.

Basadre, Jorge, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, Ediciones Treintaitrés-Mosca Azul Editores, Lima, 1980.

Busto Duthurburu, José Antonio del, *Francisco Pizarro, el Marqués gobernador*, Librería Studium Editores, Lima, 1978.

Castro, Ignacio de, *Relación del Cuzco*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Lima, 1978.

Cieza de León, Pedro, *Crónica de Perú*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, s.e., Madrid, 1984.

Chinchilla Aguilar Ernesto, *El ayuntamiento colonial de la ciudad de Guatemala*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1961.

Domínguez y Company, Francisco, Rafael Altamira y Crevea, Manuel Caneta Stampa, *Contribuciones a la historia municipal de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1951.

___________, "Funciones económicas del cabildo colonial hispanoamericano" en Francisco Domínguez y Company, Rafael Altamira y Crevea, Manuel Carreta Stampa (ed.) *Contribuciones a la historia municipal de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1951, pp. 137-179.

Durán Montero, María Antonia, *Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI*. Estudio Urbanístico, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1978.

El libro de cabildos de la Ciudad del Cuzco, edición de Laura González Pujana, Introducción de Guillermo Lohmann Villena, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1982.

Esquivel y Navia, Diego de, *Noticias Chronológicas de la Gran ciudad de Cuzco*, Edición, prólogo y notas de Félix Danegri Luna, Fundación Augusto N. Wise-Banco Wise LTDO, Lima, 1980.

Fernández Christlieb, Federico, Ángel Julián García Zambrano, (coord.), *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Historia del Reino de Guatemala o Recordación Florida*, Atlas, Madrid, 1969.

Giménez Gilberto, *Identidades Sociales*, CONACULTA-Instituto Mexiquense de Cultura, México, 2009.

__________, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-CONACULTA, Guadalajara, 2007.

Granados García, Aimer y Carlos Marichal, *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México, 2004.

Guamán Poma de Ayala, Phelipe, *Nuevo Crónica y Buen Gobierno*, adaptación, prólogo y correcciones Mario Millares E., Ebisa Ediciones-Selección Hormiga, Lima, 2011.

Guarda, Gabriel, *Santo Tomás de Aquino y las Fuentes del Urbanismo Indiano*, Academia Chilena de la Historia, Santiago, 1965.

Hardoy, Jorge Enrique. "La forma de las ciudades coloniales en la América Española" en Francisco de Solano (coord.), *Estudios sobre la ciudad Iberoamericana*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983, pp. 315-344.

Hemming, John, *La conquista de los incas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Howland Rowe, John, *El plano más antiguo del Cusco, dos parroquias en la ciudad vistas en 1643*, Instituto Nacional de Cultura Departamental Cuzco, Cuzco, 1989.

Kagan, Richard L., *Imágenes Urbanas del mundo Hispánico 1493-1780*, El Viso, Madrid, 1999.

Lenkersdorf Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

__________, *Repúblicas de indios, pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés, México, 2010.

Lezama José Luis, *Teoría social, espacio y ciudad*, El Colegio de México, México, 2002.

Libro viejo de la fundación de Guatemala Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María, Academia de Geografía e Historia de Guatemala-Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, Guatemala, 1991.

Lisón Tolosana, Carmelo, *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*, Ariel, Barcelona, 1997.

Lutz, Christopher H. *Santiago de Guatemala, 1541-1773, city, caste and the colonial experience*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997.

Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, traducción de Fernando Villaverde, Alianza, Madrid, 1999.

Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán, edición, introducción y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950. (Biblioteca Americana proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en memoria suya. Serie de Literatura Indígena).

Mellafe, Rolando, "Frontera Agraria: el caso del virreinato peruano en el siglo XVI" en Álvaro Jara, *Tierras nuevas y ocupación del suelo en América (siglos XVI a XIX)* El Colegio de México, México, 1969.

Mier y Terán Rocha Lucía, *La primera traza de la ciudad de México 1524-1535*, 2 tomos, Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Murúa Martin de, *Historia General del Perú*, edición de Manuel Ballesteros, Dastin, Madrid, 2001 (Crónicas de América).

Normas y Leyes de la Ciudad Hispanoamericana 1492-1600, estudio preliminar y edición de Francisco de Solano, Tomo I, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

Pacheco Medrano, Karina, *Incas, Indios y fiestas. Reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*, Instituto Nacional de Cultura-Dirección Regional de Cultura del Cuzco, Lima, 2007.

Paula García Peláez Francisco de, *Memorias para la historia del antiguo Reyno de Guatemala*, Imprenta Nacional, Guatemala, 1968.

Recinos, Adrián, *Pedro de Alvarado, conquistador de México y Guatemala*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

Rivera Serna, Raúl, *Libro Primero de Cabildos de la Ciudad del Cuzco*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1965.

Rozas L, Edgar Alberto, *Cuzco ciudad monumental y capital arqueológica de Sudamérica*, s.e., Lima, 1957.

Sevilla, San Isidoro de, *Etimologías*, Católica, Madrid, 1982.

Solano, Francisco de (coord.), *Estudios sobre la ciudad Iberoamericana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983.

__________, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.

Stolcke, Verena y Alexandre Coello, *Identidades Ambivalentes en América Latina [siglos XVI-XXI]*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2008.

Ubieta Gómez, Enrique, *Ensayos de Identidad*, Madrid, Letras Cubanas, 1993.

Valcarcel, Luis E., *Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina*, Sobretiro de la Revista del Museo Nacional, Tomo XXVIII, Lima, 1959.

Vega, Garcilaso de la (el Inca), *Comentarios reales de los incas*, 400 años de la Publicación, Vitruvian, Lima, 2009.

Viñuales, Graciela María, *El espacio Urbano en el Cusco Colonial: uso y organización de las estructuras simbólicas*, Epígrafe-CEDODAL, Lima, 2004.

SIGLO XVII

SOCIETAS JESU, HACENDADOS EN LA NUEVA ESPAÑA

Etnohist. Alejandra Borbolla Vázquez
Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-Cd. de México)
ale_69novo@hotmail.com

Ad Maiorem Dei Gloriam
San Ignacio de Loyola

Es de dominio común que la sociedad jesuita tuvo gran influencia en desarrollo de la educación en México. La presente ponencia forma parte de una investigación amplia que centra su análisis en las formas hacendarias jesuitas durante la colonia, donde fueron piedra angular para la economía del periodo, así como en las características propias que presentaron algunas de ellas según la región donde se encontraban. Lo anterior mediante el estudio de los patrones de desarrollo, uso de tierras y de la administración y comercio dentro de una red interna. Es así que el siguiente análisis se enfocará de manera general en la labor hacendaria realizada por los jesuitas novohispanos a finales del siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII.

Como ya es sabido, las haciendas tuvieron una gran importancia en la vida económica, política y social de la Nueva España; por ello un estudio a la eficiencia administrativa que la Compañía de Jesús propuso dentro de este proceso histórico es por sí solo un motivo de análisis, pues dicha forma de organización llevaría a la Compañía a competir y a desplazar a los terratenientes locales dentro del comercio y producción en el territorio ultramarino.

Resulta esencial hacer un análisis puntual sobre lo que se ha comprendido por "hacienda" en relación a dicho periodo. Para finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, las denominaciones sobre las tierras variaban según la función de éstas, de modo que una hacienda era aquel espacio o suelo cuya extensión constaba de aproximadamente 780 hectáreas; mientras que una estancia contaba con una proporción igual a 43 hectáreas, por mencionar un ejemplo.

Revisando estudios más recientes sobre la categoría que se ha desarrollado en torno a definir la hacienda, se encuentra que es aquella "tierra rural de un propietario con aspiraciones de poder, explotada mediante trabajo subordinado y destinada a un mercado

de tamaño reducido, con la ayuda de un pequeño capital"[1]; sin embargo, se podría decir hoy que pensar en una definición como la anterior para el periodo Colonial y su forma hacendaria cae en lo anacrónico y generalizador, ya que limitaría a todos aquellos actores hacendados de todo el territorio de la Nueva España a una misma función.

La prueba es que la Compañía de Jesús no buscaba aspirar al poder, sino a la autosuficiencia para mantener sus misiones y colegios, trabajaban mediante la paga mensual a los sirvientes, a la vez que les asignaban una ración de maíz. Su eficiencia administrativa los llevó a entrar al mercado novohispano en gran escala, ayudados por donaciones, legados de tierras de los indios y de pródigos españoles.

Pensando en lo general, se puede observar que no hay una definición exacta de lo que fue y de cómo se constituyó la hacienda, a lo que sí se puede hacer una aproximación de manera más certera es a que la organización de las tierras para finales del siglo XVII y principios del XVIII se mantuvo hasta el siglo XIX.

Aunque en el caso jesuita, recordemos su expulsión en 1767, se eliminaría de raíz una de las fuerzas económicas de la Nueva España, siendo acaparadas sus tierras por mineros, alcaldes mayores y comerciantes, despejado el campo para que estos recibieran más trabajadores indígenas, y los nuevos dueños tuvieran acceso a la propiedad de la tierra y el agua.

La salida de la Compañía del territorio novohispano desarticuló la organización de los pueblos donde se habían establecido y desarrollado con fuerza, a la vez que volvió vulnerables a las comunidades aisladas al asedio de los nuevos dueños, generando un cisma también en la disciplina misional que normaba la vida interna de las comunidades que aglutinaban los jesuitas.

Es así que paulatinamente, para finales del siglo XVIII, fueron desapareciendo las grandes extensiones y complejos de tierra, dando paso a pequeños espacios locales, manejados por una clase terrateniente igualmente local. Pero esta es ya una historia para analizar dentro del siglo XIX.

[1] Florescano, E., *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, 1975, p. 17.

1. La Hacienda Jesuita Novohispana

La diferencia entre los jesuitas y otras órdenes religiosas radicaba en el modo en que se organizaban y administraban las propiedades. Mientras que el resto de las comunidades religiosas nombraban un administrador externo cuya función era garantizar un mantenimiento aceptable de la institución económica, para la Compañía de Jesús eran importantes la producción de la misma, y la estrategia de adquisición de los territorios, que se hacía bajo proyectos generales de consolidación y estudios de mercado para desarrollar al máximo sus regiones.[2]

En las tierras jesuitas se ejercían la especialización y el cultivo intensivo de productos agrícolas apropiados según las condiciones del clima y del terreno donde se ubicaban, en contra de la tendencia general de cultivar varios productos en una misma hacienda. Su aspiración de obtener los mayores rendimientos llevó a la Compañía a elaborar manuales de instrucciones sobre las cosas del campo, con el objeto de que fueran observadas por los hermanos administradores en todas las haciendas.

Gracias a la alta producción y rigurosa administración de las distintas haciendas los mercados urbanos y mineros se consolidaron a través del siglo XVII y principios del XVIII. Como es conocido por quienes estudian la presencia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a los jesuitas se les encontraba en muy variadas regiones del territorio ultramarino, y tenían la ventaja de producir artículos llamados de primer orden, tales como el maíz y otros cereales, el ganado para la producción de cuero y carnes, contando también con talleres artesanales.

Se puede comprobar su presencia a gran escala en el comercio novohispano, y se les puede ligar cada vez más profundamente a la red de mercados en la colonia dada la especialización de sus haciendas, plasmada en los documentos administrativos que dan fe de las haciendas dedicadas sólo a la producción en específico de pulque, azúcar, cebada, carne, maíz, trigo, entre otros. De esta manera, la Compañía competiría y desplazaría a los terratenientes locales, convirtiéndose en un sector molesto y acaparador de tierras, mano de obra, agua y mercados, pues obtenían grandes ganancias que les permitirían emprender misiones costosas y lejanas como las del norte del territorio.

[2] Reinhard, L., en: *Anuario de Estudios Americanos*, no. 33, 1976, pp. 527-577.

2. La Administración

El sistema con el que se controlaba la administración hacendaria fue una de las mejores contribuciones que la Compañía hizo a la productividad de las haciendas. Las características de su diferenciación fueron el estricto método de contabilidad, las frecuentes auditorías y las inspecciones que realizaban los propios jesuitas. Según los manuales de instrucciones, se exigía que se registraran todas las entradas y los gastos, las cosechas, las deudas, inventarios, trabajadores, etc.[3]

También el rector del colegio o misión a la que pertenecía la jurisdicción de la hacienda tenía el deber de revisar, año tras año, las cuentas y compararlas con las llevadas por los encargados de los registros anteriores; además de que los administradores conservaban archivos de todas las auditorias e inspecciones[4]. Dichos archivos no refieren que se hicieran o no tratos solamente de "a palabra", pues los documentos con los que se cuenta son duplicados y hasta triplicados de todas las negociaciones[5].

Es difícil saber con exactitud lo que correspondía a la Compañía Jesuita General de Roma en cuanto a la vigilancia o a la gestión económica de colegios, misiones y haciendas. Se sabe que en parte eran autónomas, aunque a través de la Provincia en la Nueva España guardaban un estrecho contacto del otro lado del Atlántico. Así, la Provincia enviaba a Roma un *Catalogus rerum*[6], inventarios completos de los bienes e informes sobre su administración, pues de todas maneras dependían de la Compañía General para juzgar si una residencia o un proyecto de fundación poseían la dote suficiente como para constituir un colegio o una misión.

3. Tierras y Trabajo

La Compañía llevó a cabo una gestión diferente en el tipo de explotación agrícola y en la plantación. Fue capaz de establecer actividad comercial a gran escala de sus propios productos tanto en una red comercial interna como en una externa, la de los mercados novohispanos. No obstante, no se puede afirmar que el cometido de sus negocios fueran al final solo el comercio y las ganancias. En este sentido, se debe tener siempre presente que su misión fundamental iba en pro de la colaboración social, por lo que los

---

[3] Chevalier, F., *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de hacienda*, 1950.
[4] *Ibíiem.*, p. 45.
[5] AGNM, Tierras, vol. 1728, exp. 3, F. 165., s.a.
[6] Alegre, F. J., *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, (s.l.) 1956-1960.

recursos que se iban obteniendo fueron siempre pensados para los colegios, para las misiones, y para el bien social y comunitario —y no sólo de la élite como se piensa—, pues el reconocimiento de estas acciones se vio reflejada en las tantas resistencias superadas dentro de los contextos en los que se vieron involucrados[7].

Bajo el ideario ignaciano, la tierra no es una simple mercancía o un activo financiero, la tierra es un valor de protección especial, una condición esencial para la afirmación de lo humano, por lo que es el primer elemento de la cultura de una comunidad y de su identidad.[8] La manera en que la Compañía se fue apropiando de espacios para realizar su misión en la Nueva España fue muy variada. En principio se destacaron particularmente las donaciones de tierra a través de benefactores afines a la labor jesuita. Posteriormente figuraría la obtención de tierras mediante el sistema de composiciones: por herencias, compra-venta o litigios[9] y, para finalizar, donaciones de tierras y bienes realizadas por los propios miembros de la Compañía.

Al momento de su expulsión de la Nueva España, la Compañía de Jesús detentaba 40 haciendas dentro de la jurisdicción del Arzobispado de México, 53 en el Obispado de Puebla, 2 en el de Oaxaca, 13 en Valladolid (Michoacán), 3 en Guadalajara y 10 en Durango.[10] En total, la Compañía contaba con 121 haciendas, de las cuales 20 se localizaban en el valle central del territorio, y estuvieron orientadas al incremento de los propios latifundios jesuitas, al desarrollo de rentas, al incremento del capital y, en general, a multiplicar los recursos y las ganancias con el objeto de consolidar y sostener sus colegios y misiones.

Para finales del siglo XVII y principios del XVIII la población indígena había comenzado a recuperarse después de la alta mortandad de años anteriores, producto de la conquista y sus enfermedades. Es así que la mano de obra indígena estuvo presente como recurso alternativo a la mano de obra esclava.

Algunas de las tierras jesuitas no tenían la necesidad de una gran mano de obra indígena, sin embargo, las más grandes como la del Colegio de San Francisco Javier[11] —ya fuera

---

[7] Decorme, G., *La obra de los jesuitas durante la época colonial (1572-1767)*, Tomo I: Fundaciones y Obras, México, Porrúa, 1941. p. 361.

[8] Guerra M., M y Rouillon A., D. (eds.), *Historias paralelas: actas del primer encuentro de historia Perú-México*, 2005. p. 179.

[9] Pérez O., A. (eds.), *Familia, transmisión y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, 2002.

[10] *Op. cit.*, pp. 172-177.

[11] Localizado en Tepotzotlán, Estado de México.

por las eventualidades de su productividad o por la necesidad de especialización, por el riesgo o por el trabajo en extremo duro— la necesitaron y utilizaron. Los productos vitales para el desarrollo de la hacienda quedaban en manos de los indígenas, ya que ellos contaban con el conocimiento de los climas, la tierra y de lo que se producía en la zona. Fue así que se les destinaban trabajos de agricultura y posteriormente de arrieraje. Por otro lado, el transporte de los productos, las vendimias, entre otros oficios, eran encargados a los esclavos.

Según señalaban las *Recopiladas de Indias*[12], por su trabajo los indios libres y jornaleros debían recibir un salario en dinero y no en especie. Sin embargo, por lo general se les pagaba una parte en dinero (entre 15 y 30 pesos al año) y otra en especie (8 fanegas de maíz y media arroba de carne cada dos semanas), o también se daba el caso de que su pago sirviera de trueque para subsanar deudas. Se sabe que fue la Compañía de Jesús la que inició con una contribución de la participación patrimonial de lo recaudado en las haciendas para ser redistribuido entre indígenas, esclavos y empleados.[13]

4. Comercio, Productos y Mercado

El destino económico de los colegios y las haciendas estaba estrechamente ligado a la suerte general de una comunidad. Por ello, el aumento de los bienes dependía tanto de la gestión de su rector, procurador y administradores, como de la prosperidad de la región entera. Las *Instrucciones* insistían en la necesidad de amoldarse a los usos agrícolas de cada región, en aprovechar la experiencia de los cultivadores, y en guardarse de innovaciones peligrosas.[14] Sin embargo, la labor jesuita novohispana pudo introducir métodos que tendían a intensificar el rendimiento de las tierras y de la producción.

Por ejemplo, la ganadería fue muy importante. Esta actividad permitió a los jesuitas una participación amplia en el abastecimiento de la región densamente poblada, ya que el comercio de los productos constituía precisamente uno de los rasgos dominantes y en aumento de la estructura económica de la Nueva España, lo que derivaba en el consumo de ganado y de sus productos. Durante la última parte del siglo XVII, los

[12] Las *Leyes Indianas Recopiladas* son un compendio de todas las leyes decretadas hasta 1661, pertenecen a la Legislación Indiana de las regiones conquistados por la Corona española. Su recopilación fue realizada por Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano Pereira, y sancionada por Carlos II de España mediante una pragmática, firmada en Madrid, de 18 de mayo de 1680.

[13] *Op. cit.*, pp. 527-577.

[14] *Op. cit.*, pp. 172-177.

jesuitas serían responsables de la quinta parte de las exportaciones de productos de ganado en las afueras del centro novohispano[15].

Con la documentación de que se dispone[16], es posible observar y aproximarse a la cuenta de los productos de las haciendas de la Compañía, ya que a su expulsión se ordenó que con los inventarios se realizara un promedio de producción de los años previos con el fin de valuar las propiedades. En el registro aparecen haciendas que producían ganado, caña, cereales, pulque, lana, harina, papa. Lo anterior también permitió saber que en las haciendas ganaderas se contaba con algunos cultivos, generalmente de trigo, y en ocasiones haba o papa; en las haciendas cañeras, por el contrario, solo poseían algún ganado para la ayuda de las complejas tareas que requería el proceso de producción. En algunas ocasiones incluían obrajes y trapiches o su producción estaba destinada a la lana.[17]

Parte de la producción de las haciendas, como ya se ha dicho, se destinaba en efecto al consumo interno de los colegios y al mantenimiento de las misiones; también una parte representaba el pago en especie otorgado en beneficio a los trabajadores, a la vez de que se destinaba al consumo de los esclavos en los obrajes y trapiches, además del pago por servicios externos menores como el alquiler de mulas.

El fin pretendido de los negocios de la Compañía no era el comercio. Sin embargo, los colegios procuraban disponer siempre de un volumen eventual de mercancías (azúcar, ganado, cereales, etc.), pues la mayoría de estos debían desembocar forzosamente en un mercado compartido: externo, por participar en la compra-venta de excedentes con los comerciantes de la región[18], e interno, el cual funcionaba como punto de contacto entre las misiones, haciendas y colegios menos ricos.

En la participación jesuita en el mercado colonial, en el marco restringido de los abastos a las poblaciones cercanas o en proyecciones más audaces, se encuentran las diferentes combinaciones en que se ejercía la empresa de la Compañía en cuanto a la explotación de sus tierras, el comercio, la auto sustentabilidad, el acceso a la mano de obra, etcétera. Se ha contemplado la existencia de un acondicionamiento previo de posibilidades en cuanto al acceso a los mercados coloniales —donde la Compañía aprovecharía al

[15] Chevalier, F., *La formación de los latifundios en México*, 1976.
[16] Libros de contabilidad y gastos, informes de los administradores, cartas anuas, etc.
[17] AGNM, Compañía de Jesús, exp. 45, Fs. 425-508, s.a.
[18] Por lo general las relaciones con comerciantes eran inmediatas: cerca de la plaza mayor de mercado cada colegio o hacienda poseía una cantidad de "tiendas" que rentaba a comerciantes a quienes confiaba la venta de sus productos. AGNM, Compañía de Jesús, exp. 60, Fs. 200-202, s.a.

máximo el contacto con estos[19]—, donde en ocasiones pudo tomar la iniciativa para acceder a este intercambio comercial gracias a la ubicación de sus misiones.

Parecería que la actividad económica de la Compañía en la Nueva España fue un hecho improbable dadas las limitaciones con las que contaba la economía colonial. Es así que sumando todo esfuerzo económico para acceder a mercados muy restringidos, la coordinación de actividades, la centralización contable y, sobre todo, la amplitud de la actividad productiva de la Compañía, permitieron alcanzar un sistema propio de labor, casi como si se tratara de una empresa puramente económica la cual, con su expulsión, antes de perjudicar a la clase terrateniente en particular, paradójicamente permitió la consolidación local de estos últimos, ya que se apropiarían de los complejos, la mano de obra y del campo de mercadeo.[20]

Fin de la labor jesuita

Dos años después de la Pragmática Sanción por la que se dictaba la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de la Corona española,[21] el 23 de junio de 1769, siendo el visitador general José de Gálvez[22], por una Real Cédula se ordenó que todas las tierras de las misiones, que eran propiedad colectiva de cada comunidad, se fraccionaran en parcelas y se repartieran en propiedad privada.[23] Con dicha disposición los primeros perjudicados serían los pueblos de indios, siendo españoles y mestizos ricos los que accederían las tierras.

Por otra parte, esta providencia dictaba también la venta de los bienes, particularmente los obrajes, trapiches e ingenios de azúcar, haciendas, estancias y rancherías, ya que se habían recibido noticias de un descontrol de todos los bienes por parte de la nueva administración, resultando imposible su acción. Pareciera que se convirtió en un caos la cuestión de la expatriación de los jesuitas, pues los documentos hacen mención

[19] El hecho mismo de que los colegios funcionaran en centros urbanos, proveía a las haciendas de medios de comunicación y en algunos casos, ventajas evidentes dentro del sistema del mercado colonial.

[20] *Op. cit.*, 1976.

[21] Esta Pragmática Sanción fue dada por Carlos III en *El Palacio Real de El Pardo* el 2 de abril de 1767, intitulada como *"Pragmática sanción de su Magestad en fuerza de ley para el estrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades, y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás prevenciones que expresa"* [Imprenta Real de Gaceta, Madrid, Año 1767.]

[22] En 1765 es nombrado *Visitador del Virreinato de Nueva España* y miembro honorario del Consejo de Indias. Le fue encomendado principalmente reorganizar la industria y la hacienda del Virreinato, así como fomentar la creación de milicias provinciales.

[23] Lindley, R., *Las haciendas y el desarrollo económico*, 1987.

de la difícil organización para resguardar el ganado, conservar la disciplina entre los esclavos, y para mantener la producción de los obrajes y haciendas a cargo de las órdenes mendicantes.

Para 1794, con el fin de obligar a los indios a que aceptaran la propiedad privada, se decretó abolida la propiedad comunitaria de la tierra y del agua, quedando las comunidades indígenas desprovistas de títulos legales que ampararan sus tierras y aguas. De no aceptar la propiedad privada, las tierras pasaban a ser realengas[24] y podían ser entregadas a quien las solicitara o las arrendara.

Existía así un interés evidente de la Corona en desprenderse lo más rápido de los bienes, para lo cual tuvo que ofrecer amplios créditos, ya que los capitales disponibles de mitad del siglo XVIII no podían permitirse costear la adquisición de tierras a diestra y siniestra, causando una administración pesada para los encargados de los avalúos en la Nueva España.

Conclusión

Hasta aquí se ha podido presentar una breve perspectiva en relación a la forma hacendaria de la Compañía de Jesús en la Nueva España durante el final del siglo XVII y el inicio del siglo XVIII. No es en sí una caracterización en general, pero se presentan en efecto algunos rasgos constantes dentro del sistema de apropiación, administración y organización, producción y destino de la labor económica de los jesuitas.

Resta mencionar que el talante jesuita marcaría la vida colonial en todos sentidos y en todas direcciones, desde la misión educadora sustentada por el potencial comercio de los productos de las haciendas hasta la ardua tarea de administrar bienes, ganancias y mercancías para hacer rentables misiones lejanas al norte del territorio, o para mantener a peones y esclavos en servicio para la obtención de recursos que serían utilizados en la labor espiritual, como lo marcaba su ideario para la Nueva España.

Es evidente que el tema no está agotado, pues faltaría quizá un análisis conjunto sobre el propósito jesuita bajo los lineamientos de los ejercicios espirituales y su relación con la actividad económica-comunitaria de las regiones de pueblos de indios donde se establecieron con gran fortuna y apoyo, profundizando así en la tan resaltada influencia

[24] Tierras que estaban en poder de la Corona, tierras reales.

y participación de la Compañía a otro nivel de la vida colonial, diferente a la ya conocida de la élite educativa.

Bibliografía

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, v. 2, Institutum Historicum, Roma, 1956-1960. Disponible en: http://es.wikisource.org/wiki/Historia_de_la_Compa%C3%B1%C3%ADa_de_Jes%C3%BAs_en_Nueva-Espa%C3%B1a._Tomo_I:_Pr%C3%B3logo_del_autor

Chevalier, Francois, *La formación de los latifundios en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

__________, *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, UNAM-IIH, México, 1950.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas durante la época colonial (1572-1767)*, Tomo I: Fundaciones y Obras, Porrúa, México, 1941.

Florescano, Enrique (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. Simposio de Roma organizado por CLACSO, Siglo XXI, México, 1975.

Guerra M., M y Rouillon A., D. (eds.), *Historias paralelas: actas del primer encuentro de historia Perú-México*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú-COLMICH, Perú, 2005.

Lindley, Richard, *Las haciendas y el desarrollo económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Pérez Ortiz, Antonio L. (ed.), *Familia, transmisión y perpetuación* (siglos XVI-XIX), Universidad de Murcia, Murcia, 2002, pp. 135-148.

Reinhard, Liehr., "Orígenes, evolución y estructura socioeconómica de la hacienda hispanoamericana", en *Anuario de Estudios Americanos*, no. 33, Sevilla, 1976, pp. 527-577.

Referencias Documentales

Archivo General de la Nación (AGNM), Compañía de Jesús, exp. 45, Fs. 425-508, s.a.

AGNM, Compañía de Jesús, exp. 60, Fs. 200-202, s.a.

AGNM, Tierras, vol. 1728, exp. 3, F. 165, s.a.

Archivo Histórico del INAH, Jesuitas, vol. IX, exp. 3., s.a.

LAS CERTEZAS DE LA RAZÓN, NO LAS DA EL CORAZÓN. *EXAMEN DE MARIDOS* DE JUAN RUIZ DE ALARCÓN

Rosa María Camacho Quiroz
Facultad de Humanidades. UAEM
rosycamacho319@hotmail.com

Aquietados los disturbios que prosiguieron a la conquista, la sociedad novohispana se fue constituyendo con rigurosas costumbres, dogmas y principios morales reconocidos y extendidos. Ya establecida la estructura política-administrativa de las colonias, en el siglo XVII la Nueva España entró en un periodo de sosiego, momento moroso, pero no infecundo, ya que es cuando se comienzan a generar los sentimientos que darán inicio al movimiento independentista. Esta etapa tuvo un estilo caracterizado por la exuberancia, la contradicción y el exceso, por el avance de las ideas, los temas y las formas renacentistas: el Barroco. El rasgo primordial de este periodo en América fue la exuberancia verbal: "Es una exuberancia dirigida, a veces, a producir efectos mélicos; otras, a impresionar con alardes de virtuosismo y, sobre todo, a solazarse en lo externo y decorativo para evitar peligrosas incursiones – tanto más peligrosas cuánto más originales – hacia lo profundo y sustancial".[1]

Los postulados barrocos que determinaron la arquitectura, la escultura y la pintura, entre otras artes, tuvieron una fuerte influencia en el teatro, "en el teatro se prefieren los temas transitados a los inexplorados, los asuntos divinos a los humanos, los argumentos fabulosos a los verosímiles, los personajes alegóricos a los reales, lo aparente y remoto a lo verdadero e inmediato".[2] La producción del teatro español en el siglo XVII fue sobresaliente, dramaturgos como Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca, le dieron un copioso progreso a la dramática peninsular, que parecía que nadie, fuera de estos escritores del Siglo de Oro, se podía imponer en la escena. Pero esta etapa también fue el tiempo del indiano Juan Ruiz de Alarcón, quien dominó el escenario por la calidad e ingenio de su teatro.

Juan Ruiz de Alarcón, dramaturgo envidiado por muchos, abusado por otros y ridiculizado por todos, por su deformidad física: "concorvado de pecho y espalda,

---

[1] José Juan Arrom, *Historia del teatro hispanoamericano (Época Colonial)*, Ediciones Andrea, México, 1967, p. 49.
[2] *Idem*.

pelirrojo y de baja estatura"[3], nació en 1580 ó 1581 en la ciudad de México, ahí crece y se educa. En 1600, ya siendo un joven, y a punto de obtener un título universitario, se va a España como becario. Ingresa a la Universidad de Salamanca a estudiar Derecho Civil y Canónico, obteniendo el grado en ambas materias. Tiempo después se va a Sevilla y más tarde regresa a su ciudad natal para obtener, de la Universidad de México, el título de Licenciado en Leyes. En la Nueva España ingresa a la carrera judicial y desempeña cargos menores, busca obtener, sin éxito, una cátedra universitaria, lo que lo desalienta e incita su espíritu andariego. Entre su ánimo errante, la nostalgia por los tiempos en la Península y el deseo de obtener un mejor empleo, decide regresar a España. Y en 1613 logra partir, para no regresar jamás.[4]

Alarcón fue un hombre desenvuelto, divertido, deseoso de progresar y superar su deformidad, imperfección que más allá de haber sido un impedimento, fue una característica propia de su personalidad parlanchina y atrevida. Adaptado a la sociedad española, asistía a fiestas y celebraciones en donde caracterizaba a personajes festivos, iniciándose así, quizá, la comedia alarconiana:

> Se ve a Ruiz de Alarcón en fiestas, como la celebrada en 1606 en San Juan de Alfafache, población cercana a Sevilla; allí aparece sobre un caballo de cartón, en traje bufonesco, con el nombre de don Floripando Talludo, príncipe de la Chunga. Probablemente entonces comenzara a escribir para el teatro: ha descubierto el ardid de la máscara festiva, que puede a la vez alejarlo de la presencia de su cuerpo y objetivar, en un rol inventado, su deseo de expansión, su propensión al juego, su necesidad de ser "otro", como el protagonista de *El semejante así mismo*, o el fabulador de *La verdad sospechosa*[5].

Juan Ruiz fue cautivado por el mundo teatral español. El ambiente literario del Siglo de Oro se dejaba ver en las ciudades que al criollo albergaron: Madrid, Sevilla y Salamanca. Esta intensa vida teatral que se daba entre el bullicio y el desenfado, no se vivía en la Nueva España, lo que no significó que no hubiera vida literaria. En esta etapa se formaron pequeños círculos de poetas y dramaturgos:

> Se sabe, por ejemplo, de la aparición de la casa de comedias del Hospital de Nuestra Señora (hoy Hospital de Jesús), que funcionaba ya en la época en que Juan Ruiz de Alarcón iba a la Universidad (1597). Ya para entonces Juan Bautista

[3] *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. Juan Ruíz de Alarcón*. Antología, vol. II, CONACULTA, México, 1982, p.16.

[4] *Cfr.* J.J. Arrom, *op. cit.*, pp. 50, 51.

[5] *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. Juan Ruiz de Alarcón*, p. 17.

> Corvera había representado una comedia pastoril ante el virrey (1561) […] El comediógrafo español Juan de la Cueva llega a la Nueva España en 1574 y aquí se relaciona con poeta y escritores […] Fernán González de Eslava […], español asentado en la ciudad de México, si bien se ocupó en sus obras dramáticas de motivos religiosos, llegó a escribir un entremés.[6]

Seguramente estos cerrados ambientes de escritores sembraron la semilla de la inclinación del dramaturgo, pero el teatro sólido, dirigido por Lope de Vega, entre otros, lo vio en España, en donde a pesar de la carestía y el hambre, los problemas demográficos, las epidemias, en general, de la decadencia que existía en la Península, se vivía una fecunda época cultural, pública, teatral:

> Todo parece volverse público y teatral en la corte madrileña: las procesiones religiosas de semana santa y los desfiles de los tercios (ejércitos) españoles que van o vuelven de campaña, al frente de cuyas huestes cabalgan en briosos corceles los capitanes luciendo armaduras caballerescas que brillan al sol, mantos adornados de cruces de las órdenes militares, pendones y banderas multicolores: la vida se hacía teatral a cada momento y parecía que todo ello se concentrara en los tablados de los corrales de comedias que proliferaron entonces, teatros del mundo también, como la vida pública.[7]

Las obras que se representaban en los corrales[8] eran comedias, género representativo del Siglo de Oro. La comedia no se distinguía de la tragedia o de otros géneros, lo que hacía la diferencia era el tono: serio, trágico, festivo, irónico. De manera que, en esta época, "comedia era lo mismo una tragedia que una obra cómica, un obra de contenido religioso que una pieza de enredo amoroso"[9]. En esta variedad de géneros el que alcanzó mayor popularidad fue el ligero y cómico, del que se derivan la comedia de capa y espada, la comedia de la magia, la comedia de caracteres y la tragicomedia.[10]

Juan Ruíz de Alarcón alcanzó su plenitud con la comedia de capa y espada o también llamada de enredo, la que se caracterizaba por ser una

---

[6] *Ibidem*, p. 21.
[7] *Ibidem*, pp. 24,25.
[8] Los corrales no eran un espacio expreso para la representación teatral, aunque durante mucho tiempo tuvieron esa función. Eran lugares vacíos donde se criaban animales domésticos, sin techo, encerrados por paredes, por el frente lleno de balcones y ventanas de otros edificios. *Cfr. Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. Juan Ruiz de Alarcón*, p. 26.
[9] *Ibidem*, p. 33.
[10] *Cfr. Idem*.

> Obra ligera de enredo amoroso [...] entre varios galanes por obtener la preferencia de una (o varias) dama(s), o bien representaba el juego de varias parejas de enamorados que cambiaban de objeto amoroso y causaban con ello los celos entre los galanes y las damas, que con mucha frecuencia originaban duelos entre los caballeros, encubrimientos de personajes y adopción de identidades falsas.[11]

Entre las comedias de enredo de Ruiz de Alarcón se encuentra *El examen de maridos*[12]. Escrita hacia 1625, seguramente debió ser una de las últimas producciones del escritor, que en palabras de Castro Leal, "es una de las mejores comedias de Alarcón y una de las más ingeniosas y perfectas del teatro clásico español"[13]. Esta pieza trata sobre doña Inés, una joven noble, hermosa y de buena posición económica, que al morir su padre le deja un buen consejo: "Antes de que te cases, mira lo que haces" (nombre con el que también se le conoce a esta pieza teatral). Como buena hija atiende la recomendación de su difunto padre, y ante la necesidad de tener un marido, decide examinar a todos sus pretendientes teniendo en cuenta sus cualidades físicas, morales, económicas e intelectuales, y olvidándose por completo del amor, anteponiendo las certezas de la razón, al corazón. Aparecen un buen número de apuestos interesados, pero sus condiciones y defectos, advertidos por doña Inés y don Beltrán (viejo escudero), los van descartando, quedando al final sólo dos: el Conde Carlos, quien está en la pugna sólo por lucir su galanura e ingenio, porque ya había resuelto casarse con Blanca ante el desprecio de Inés, y el Marqués don Fadrique, a quien Inés ama, pero Blanca, su antigua enamorada, maquina una intriga para desacreditarlo. A partir de esta pasión contrariada, los últimos aspirantes a la mano de Inés tienen que defender una tesis en donde el amor y la razón entran en pugna. La comedia tiene un feliz final donde los enredos amorosos se resuelven y dos parejas de enamorados llegan al altar.

El tema fundamental de esta comedia alarconiana es la disputa entre el binomio amor-razón y otras emociones que circundan esta relación: celos, amistad, rivalidad, engaño, entre otras. *El examen de maridos* es una obra destinada a moralizar y educar, a enseñar divirtiendo sin dejar de lado la estética de la llamada "comedia nueva"[14] de Lope de Vega.

---

[11] *Ibidem*, p. 33.

[12] El título es *Examen de maridos*, pero en muchas ediciones, como la que se utiliza en el presente escrito (Juan Ruíz de Alarcón, *Obras completas*, t. II, FCE, México, 1996), se le ha agregado el artículo "El".

[13] Antonio Castro Leal, *Juan Ruiz de Alarcón, su vida y su obra*, Cuadernos Americanos, México, 1943, p. 251.

[14] Se caracteriza por la crítica a situaciones y comportamientos sociales y domésticos. Este modelo y género de comedia lo formaliza Lope, según fórmulas específicas: negación de las tres unidades (acción, tiempo y espacio), en especial lugar y tiempo, libertad métrica, tono tragicómico y planteamiento en tres actos. *Cfr*. Manuel Gómez García, *Diccionario Akal de teatro*. Ediciones Akal, Madrid, 1997, p. 190.

La obra da fe de un cambio en la sociedad española que se encuentra en una crisis socioeconómica por las relaciones comerciales ultramarinas que provocan la transición de un orden rural castellano a un urbanismo sevillano. Sevilla, tras el descubrimiento de América, se convierte en el centro económico de España. En 1503 se funda la Casa de Contratación, lugar desde donde se dirigen y se contratan los viajes a América y se controlan las riquezas que entran del Nuevo Mundo[15]:

> *El reinado de Carlos I fue de una excepcional trascendencia para la historia de América [...] Se crearon los dos grandes virreinatos de Nueva España y de Perú, se perfiló la Casa de Contratación en Sevilla en su función de control fiscal del comercio y de preparación de los pilotos que navegasen hacia nuevas tierras [...] Durante todo el siglo XVI gran cantidad de oro y plata llegaba a España permitiendo el mantenimiento de la política hegemónica en Europa y la expansión económica en el occidente europeo. Durante el siglo XVII las minas de oro y plata se agotaron produciendo una grave crisis en los países relacionados con el comercio americano y una decadencia plena en España, incapaz de mantenerse por sí misma*[16].

El personaje principal, Inés, se encuentra instalado en ambas posiciones: la moderna y la rural. Por un lado, atendiendo a las prácticas sociales añejas, en donde una mujer debe estar bajo la protección de un varón, llámese padre, hermano o marido, tiene la presión de tener cónyuge porque se ha quedado huérfana:

Mencía: Ya que tan sola has quedado
con la muerte del Marqués tu padre, forzoso es,
señora, tomar estado;
que en su casa has sucedido, y una mujer principal
parece en la corte mal
sin padres y sin marido[17] (v. 1-8).

Por el otro, adopta una actitud sorpresiva, reciente e innovadora, al decidir elegir consorte a partir de un examen, cuando los matrimonios se daban por amor o conveniencia y no por evaluación. Ahora Inés instaura una nueva forma de elegir esposo:

---

[15] *Cfr.* Isabel Rivero, *Síntesis de historia de España.* Ediciones Globo, Madrid, 1999, p. 130.

[16] *Ibidem*, p. 159.

[17] Juan Ruiz de Alarcón, *Obras completas,* t. II, FCE, México, 1996, p. 919. En lo sucesivo, en las referencias de las citas de la comedia, sólo se indicará el número de versos.

Doña Inés: Venid conmigo a saber,
Beltrán, lo que habéis de hacer;
que elegir esposo quiero
con atentos sentidos
y con tan curiosos examen
de sus partes, que me llamen
El examen de maridos (v. 64-70).

El examen no es simplemente una evaluación, es la protagonista misma: "que me llamen *El examen de maridos*", se autonombra con esta frase que resume toda la trama de la obra. La protagonista, en las páginas blancas de su libro, alegoría de su pureza: "en un blanco libro", se va construyendo. Se escribe a partir de un lugar tradicional, aquel que precisa la pureza: "Si pretendes el casamiento temporal guardarás, pues celosa, tu primer amor para tu marido. Pienso que es un gran engaño en lugar de presentar un corazón entero y sincero, un corazón usado, trasegado, contaminado de amor"[18]. Y desde el naciente, en donde la mujer puede elegir su lugar y porvenir.

El vocablo "examen" significa, según el *Diccionario de la lengua española de la Real Academia*, en una primera acepción: "Indagación y estudio que se hace acerca de las cualidades y circunstancias de una cosa o de un hecho". En una segunda: "Prueba que se hace de la idoneidad de una persona para el ejercicio y profesión de una facultad, oficio o ministerio, o para comprobar o demostrar el aprovechamiento en los estudios". Es evidente que la estrategia inusual de Inés de elegir esposo por sus cualidades o capacidades para el ejercicio del matrimonio conmocionó a sus postulantes, porque estaba totalmente fuera de los arreglos amorosos y esto seducía la vanidad de sus seguidores y despertaba su curiosidad.

Inés se deja encantar y acepta todo tipo de cartas, recados y adulaciones, y en su libro titulado "Examen de maridos", anota todo lo que califica a sus enamorados, convirtiéndolos en un objeto de su capricho, y peor aún, en seres elegibles, en hombres pasivos y no activos en el arte del enamoramiento y en la elección de la futura esposa. Ella, por su parte, se va construyendo como una figura dinámica, libre y racional. Ochavo, criado y gracioso, compara a Inés con una romana matrona[19] y da fe del procedimiento de la elección:

[18] Francisco de Quevedo, "Introducción a la devota", cap. XL, en *Obras, Prosa*, Aguilar, Madrid, 1981, p. 262.
[19] Modelo de de mujer occidental cuyo comportamiento era irreprochable.

[…] a todos,
gentiles hombres y pajes
y criados de su casa,
orden ha dado inviolable
de que admitan los recados,
los papeles y mensajes
de cuantos de su hermosura
pretendieren ser galanes.
Con esto, en un blanco libro,
cuyo título es *Examen*
de maridos, va poniendo
la hacienda, las calidades,
las costumbres, los defetos
y excelencias personales
de todos sus pretendientes,
conforme puede informarse
de lo que la fama dice
y la inquisición que hace (v. 199-216).

La forma de Inés de elegir marido es una trasgresión a las normas sociales, culturales y religiosas de la época, donde la mujer era considerada un ser pasivo, incompleto, falto de virtudes y razón, conferido al hombre por Dios. Lo anterior se puede corroborar en el texto de fray Luis de León *La perfecta casada*: "Luz y guía segura de la mujer cristiana en el estado del santo matrimonio"[20]. El discurso del fraile tuvo gran repercusión en el siglo XVI y XVII, y en el que se muestra un modelo femenino a seguir contrario al que expone Alarcón. Dice Luis de León:

> Cuando alguna mujer acierta a señalarse en algo de lo que es de loor, vence en ello a muchos hombres de los que se dan a lo mismo. Porque cosa de tan poco ser como es esto que llamamos mujer, nunca ni emprende, ni alcanza cosa de valor no de ser, sino es porque la inclina a ello y la despierta y alienta alguna fuerza increíble virtud, que o en el Cielo ha puesto en su alma, o algún don de Dios singular.[21]

Una de las primeras infracciones de la protagonista que atenta contra el amor y favorece al buen juicio, es aceptar a todos los pretendientes para ver cuál es el idóneo para ser su marido "a todo admitido amante". Sin excepción, a todos les da entrada y los considera

[20] Fray Luis de León, "Prólogo". *La perfecta casada*. Hijos Gregorio del Amo, Libreros-Editores, Madrid, 1929.
[21] *Ibidem*, pp. 28,29.

sus amantes: "La Marquesa mi señora/ saldrá de su cuarto agora; que veros a todos quiere" (v. 400-403). Sin adquirir algún compromiso, les anuncia que forman parte de la contienda. No hay distingo entre uno y otro porque todos, ante sus ojos, son simples participantes que en cualquier momento, por algún defecto, inapropiada actitud o estilo de vida indeseable, pueden ser borrados de su libro: "Lo primero, notifica/ a todo admitido amante/ que sufra la competencia/sin que el limpio acero saque;/ y al que por esto, o por otro/ defeto una vez borrare/ del libro, no hay esperanza/de que vuelva a consultarle" (v. 221-228.)

Inés antepone la razón ante el corazón, no sufre la opresión del amor perturbado y alucinado, se ha apegado estrictamente al cumplimiento de su plan y si aun el vencedor no es del agrado de su corazón, lo tomará como marido. Esto continuamente es evidenciado en su discurso, por ejemplo, cuando dialoga con el Conde Carlos y éste insiste en su amor desventurado, porque, quizá, no será el elegido. Ante esto, Inés responde fríamente:

Si entre tantos caballeros
como el examen se ofrecen
vuestras partes os parecen
dignas de ser preferidas,
ellas serán elegidas
si más que todas merecen.
Mas si acaso el propio amor
os engaña, y otro amante,
aunque menos arrogante,
en partes es superior,
ni es ofensa ni es error
si en mi provecho me agrada,
de vuestro daño olvidada,
que el que es más digno me venza;
que de sí misma comienza
la caridad ordenada (v. 803-818).

Toda va bien en cuanto al examen de maridos, Inés presume una actitud inmutable y confiada, hasta que de manera inesperada e irreflexiva el amor entra en su vida. Este acontecimiento le da un giro a la comedia que parecía ser plana, pero a partir de la presencia abrupta del amor, la mentira, los celos y la venganza, sentimientos que

acompañan de manera irremediable toda relación amorosa, se impulsa nuevamente la acción y el suspenso. El Marqués don Fadrique entra a la disputa por la mano de Inés y sin pensarlo, se enamora de él, escenario que complica su determinación de elegir consorte concienzudamente y no por sentimentalismos:

Beltrán: Ya del Marqués don Fadrique
El memorial he pasado;
Y si de verdad ha informado,
No dudo que se publique
Por su parte la vitoria.
Doña Inés: Pues, Beltrán, con brevedad
De lo cierto os informad,
Porque es ventaja notoria
La que en sus méritos veo,
Y si verdaderos son,
Mi sangre o mi inclinación
Facilitan su deseo (v. 915-926).

Inés se introduce en las sendas del amor en medio de intrigas y dudas. Doña Blanca, una antigua enamorada de don Fadrique, con la idea de no perder al pretendiente, concibe una serie de hilvanes que manchan la imagen del galán y lo descalifican para acreditar el examen: "vino a saber del Marqués/ ciertas faltas mi señora,/ para en marido insufribles,/ para en galán fastidiosas" (v.1127-1130).

Ya decidida a elegir a don Fadrique como marido, siguiendo los dictados de su corazón y olvidándose de la razón, Inés es herida por las palabras difamadoras de Blanca, quien dice: "Tiene el Marqués una fuente,/ remedio que necios toman,/ pues para sanar enferman,/y curan una con otra./ Tras esto, es fama también/ que su mal aliento enoja,/ y afirman los que le tratan/ que es libre y es jactanciosa/ su lengua, y jamás se ha visto/ una verdad en su boca" (v. 1139-1150). Con todos estos defectos insufribles por cualquier esposa o amante racional, evidentes y conocidos por los otros, es inminente borrarlo del cuaderno, porque ¿quién puede favorecer a un hombre que tiene mal aliento, que es mentiroso y que hospeda una fístula o úlcera por donde salen líquidos repugnantes? Sólo el amor es capaz de pasar por alto estos defectos, sentimiento que invalidaría el examen, y por supuesto, a Inés misma.

La joven doncella, antes despreocupada por sus sentimientos inmóviles, se lamenta haberse entregado a los brazos de Eros y advierte lo que sufre un enamorado: "Hasta

agora, ciego amor,/ libre entendí que vivía:/ni tus prisiones sentía/ ni me inquietaba tu ardor./Pero ya, ¡triste! Presumo/ que la libertad perdí" (v. 1213-1218). Tras esta fatal desilusión, decide a continuar con el examen, para ella, la mejor forma de encontrar marido: "No más amor; que no es justo/ tras tal escarmiento errar:/ esposo: al fin, me ha de dar/ el examen, y no el gusto" (v. 1233-1236).

Con este desencanto del amor, Inés va a seguir con su propósito y va a examinar a todos sus aspirantes, según lo registrado en su libro "Examen de maridos". Sigue su tarea porque quiere evadir ser presa del amor, de la pasión desenfrenada y ser arrastrada por los impulsos. Estaba segura que si accedía a la pasión, iba a ser coartada su voluntad, su libertad y esta situación la ponía en una posición de dependencia y de una íntima lucha entre su razón y su afecto.

Inés, junto con Beltrán, su ayo, evalúan a todos los pretendientes: don Juan de Vivero, don Juan de Guzmán, don Gómez de Toledo, Hurtado de Mendoza, don Guillen, don Alonso, entre otros. Todos son rechazados porque a cada uno les busca defectos: "BELTRÁN: Con las tablas de la ley/ diste, señora, en el suelo./ No hallarás perfeto esposo;/ que caballo sin defeto,/ quien lo busca, desconfía/ de andar jamás caballero" (v. 1953.1958).

Después de haber descalificado a la mayoría de los galanes, sólo quedan dos adversarios: don Carlos (devoto amante despreciado a pesar de sus grandes cualidades) y don Fadrique (amor de doña Inés, pero según las habladurías, indigno por sus defectos). La mujer está en un dilema porque debe elegir a partir de esta tesis contraria: a uno lo ama, pero es imperfecto, y el otro, que es perfecto, no le complace. Para resolver la disyuntiva convoca a otra evaluación:

Escuchad.
Uno de los dos (no digo cuál,
que no es justo) conmigo
tiene más conformidad;
más éste, a quien me he inclinado,
padece algunos defetos
tan graves, aunque secretos,
que acobardan mi cuidado;
y por el contrario, hallo
al otro perfeto en todo;
pero yo no me acomodo

con mi inclinación a amallo;
y así, ha de ser la cuestión
en que os habéis de mostrar,
si la mano debo dar
al que tengo inclinación,
aunque defetos padezca,
o si me estará más bien
que el que no los tiene, a quien
no me inclino, me merezca (v. 2638-2657).

La joven, en este último examen acatará su iniciativa: darle su mano al vencedor del examen de maridos: "y la parte que venciere/ merecerá mi elección" (v. 2660-2661). En el campo de batalla los opositores respaldan una tesis contraria: Inés tiene que elegir marido por su perfección, aunque no haya amor, frente a elegir marido por amor, aunque no haya perfección. Cada enamorado escoge, para defender, el principio que está ligado a su opositor, es decir, el Marqués don Fadrique argumenta sobre el amante perfecto, pero que no es amando y el Conde don Carlos sobre el imperfecto, pero amado. Ambos van dando argumentos retóricos para defender su postura y salir vencedores:

Marqués: […] que quien por amores casa,
vive siempre descontento.
El gusto cede al honor
Siempre en los ilustres pechos,
y las mujeres se estiman
según sus maridos (v. 2736-2741).

Conde: […] que amor para la elección
ha de ser el consejero,
pues el buen principio nace
el fin de los intentos.
Y no importa que el querido
padezca algunos defetos,
pues nos advierte el refrán
castellano que lo feo
amado parece hermoso,
y es bastante parecello,
pues nunca amor se aconseja
sino con un gusto mesmo (v. 2774-2785).

Poco a poco Carlos va conquistando el agrado sobre el amante imperfecto, pero amado, mostrando los motivos del corazón y no los juicios de la razón ante el amor. Todos los asistentes le dan su voto y sale vencedor de la contienda. Inés, triste, porque ama al Conde, le otorga su mano y éste la rechaza, en un acto de venganza por su desprecio, le dice que el imperfecto es Fadrique y no él, así que le otorga la mano de Inés al Marqués en señal de amistad. La comedia termina con el dichoso casamiento de doña Inés y don Fadrique y de doña Blanca y don Carlos.

Esta comedia de enredos muestra una velada crítica social. Evidencia el incipiente cambio de la mujer dentro de una nueva sociedad urbana y satiriza el juego del amor en donde las certezas de la razón no son válidas para el corazón a pesar de las desilusiones y el engaño. Si bien esta obra alarconiana al principio propone un amor razonado, al final muestra que el sentimiento está sobre el entendimiento. Y en esa tarea de elegir marido, no hay más que darle paso al corazón, y si muchos defectos se le ven al galán, con amor se borrarán, porque como dice doña Inés: "Cuando os miro sin defetos, /¿cómo, Marqués, os querré, / si os adoraba con ellos? (v. 3003-3005).

Bibliografía

Arrom, José Juan, *Historia del teatro hispanoamericano (Época Colonial)*, Ediciones Andrea, México, 1967.

Castro, Leal, *Juan Ruiz de Alarcón, su vida y su obra*, Cuadernos Americanos, México, 1943.

De Alarcón, Juan Ruíz, *Obras completas*, T. II, FCE, México, 1996.

De León, fr, Luis, *La perfecta casada*, Hijos Gregorio del Amo, Libreros-Editores, Madrid, 1929.

De Quevedo, Francisco, "Introducción a la devota", en *Obras completas. Prosa*. Aguilar, Madrid, 1981

Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, Madrid, 2006.

Gómez García, Manual, *Diccionario Akal de teatro*, Ediciones Akal, Madrid, 1997.

Rivero, Isabel, *Síntesis de historia de España*. Ediciones Globo, Madrid, 1999.

Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia. Juan Ruiz de Alarcón. Antología, vol. VI, CONACULTA, México, 1982.

FRANCISCO DE LA CRUZ: ESCLAVO NEGRO ¿HEREJE, DEVOTO RELIGIOSO O LOCO?

Georgina Flores García
Universidad Autónoma del Estado de México
ginaflores5601@yahoo.com.mx

María Elena Bribiesca Sumano
Universidad Autónoma del Estado de México
bribiescas3603@yahoo.com.mx

Marcela Janette Arellano González
Universidad Autónoma del Estado de México
marboreanaz@hotmail.com

Introducción

> "…este ruin negro sus execrables maldades vestía apariencias de hombre temeroso de Dios ostentándose mui devoto y rezador yéndose ordinariamente a la capilla de la hacienda a rezar en unas horitas que tenía y el Rosario y muchas veces ayunaba tres días en la semana miércoles, viernes y sábado y nueve días antes de la fiesta de Señor San Francisco no comía carne diciendo que era el adviento…"
>
> *AGN. Inquisición, vol. 586, exp. 7, fo. 454v*

La población de origen africano llegó a la Nueva España con los conquistadores. Hernán Cortés trajo consigo por lo menos un esclavo negro[1] que formó parte de su expedición hacía Tenochtitlán. Otro esclavo negro, de nombre Pánfilo de Narváez, fue el primero en sembrar trigo en México, a otro esclavo se le atribuye haber sido el portador de la viruela, causa de exterminio indígena en la década de los veinte del siglo XVI.

En el territorio novohispano en general, y en el valle de Toluca en particular, los españoles peninsulares notaron la riqueza natural y un futuro prometedor en producción agrícola, ganadera y minera. En ese sentido, se vieron en la necesidad de introducir mano de obra de mayor resistencia a la indígena, de esa manera inició paulatinamente la introducción masiva de población de origen africano en el último tercio del siglo XVI; se trataba de

[1] Aguirre Beltrán Gonzalo.. *La población negra en México*, p. 19.

mano de obra esclava proveniente de diferentes áreas geográficas de África, las que dieron nombre a la procedencia de los hombres y mujeres de ébano introducidos a estas tierras.

Francisco de la Cruz[2], negro criollo, nacido en la ciudad de México, había tenido tres amos, el último fue el clérigo presbítero Antonio de Sámano, dueño del trapiche San Pedro de Thenayaque en donde en 1660 Francisco fue apresado por haber robado un misal. De este hecho se desprendieron una serie de acusaciones que lo llevaron a ser procesado por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en donde fue acusado de hereje, sacrílego y luterano.

Para adentrarnos al tema que atañe al presente escrito, es necesario contextualizar primero sobre la situación que Francisco de la Cruz vivió antes de su proceso inquisitorial. Como ya se ha dicho, fue esclavo de un miembro de la familia Sámano. Esta estirpe fue heredera del primer encomendero de Zinacantepec Juan de Sámano Turcios, hijo del secretario de Carlos I de España, la familia conformada por los matrimonios de los hijos, hombres y mujeres desempeñaron papeles importantes para la vida económica y social del valle de Toluca, realizando transacciones con bienes muebles, inmuebles y semovientes, así tierras como ganados, semillas y esclavos. Su presencia en el valle de Toluca se registra desde el siglo XVI y hasta el siglo XIX, en donde de acuerdo a varios archivos consultados, su injerencia en los asuntos económicos y sociales del Valle perdió notoriedad.

Los miembros de la familia Sámano formaron parte de lo que John Kicza ha denominado empresas familiares, ocupados tanto en asuntos civiles como religiosos, fue a partir de estas relaciones que lograron destacar en la vida económica y social del valle de Toluca. En un ejemplo de ello encontramos al clérigo presbítero Lic. Antonio de Sámano Ledesma, quien en 1660, como lo hemos mencionado anteriormente, era dueño, entre otras posesiones, del trapiche de San Pedro de Thenayaque, ubicado en la jurisdicción de Temascaltepec de los Indios[3] (ver plano 1), en el que laboraban hombres y mujeres de diferentes castas y calidades: españoles criollos[4], castizos, mestizos, indios, negros bozales[5] y criollos, y mulatos, estos últimos libres y esclavos.

---

[2] Todos los datos de Francisco de la Cruz, manejados en esta ponencia están extraídos del proceso inquisitorial que se encuentra en el Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, volumen 586, expediente 7, folios. 411-501v. De ahora en adelante referido: AGN, Inquisición, Vol. 586, Exp. 7, fo. o fs.

[3] Hoy Valle de Bravo.

[4] Criollo lo entendemos como toda persona nacida fuera de las tierras de origen de sus padres, así en la Nueva España se encuentran españoles y negros criollos aunque la historia oficial ha denominado criollo solamente a los descendientes de españoles peninsulares nacidos en América. De igual forma mestizo se toma al hijo de india y español, cuando debiera ser el hijo de cualquiera de las mezclas raciales.

[5] Bozal se designa al negro esclavo que proveniente de África, llega a América, sin haber pasado por servir en Europa.

La afirmación anterior, nos permite subrayar sobre la forma en que las castas convivieron en un solo núcleo, esto por supuesto fue muy común en el periodo novohispano, pero es interesante observarlo a través del proceso inquisitorial realizado contra Francisco de la Cruz, pues éste nos permite tener elementos para conocer un poco las relaciones sociales establecidas entre la población heterogénea de San Pedro Thenayaque, como revelan los testimonios encontrados en el proceso.

Como quedó antes dicho los esclavos negros de ascendencia africana llegaron al valle de Toluca desde el final del siglo XVI, tal y como lo permiten constatar los documentos del Archivo General de Notarías del Estado de México, poco a poco fueron reproduciéndose en las haciendas, casas y propiedades de sus dueños y mezclándose cada vez más con la población indígena y blanca del valle. Esta población negra fue la menos estática de la Nueva España, por su condición tuvieron siempre una gran movilidad al interior del obispado al que pertenecían, o allende las fronteras del mismo. Ese fue el caso de Francisco de la Cruz quien nació y vivió en la ciudad de México hasta la edad de 8 años, cuando, fue vendido a Diego Hernández dueño de una hacienda cerca de Toluca, con quien debió estar hasta ser vendido al Lic. Antonio de Sámano Ledesma quien lo mandó al trapiche de Thenayaque; posteriormente, de acuerdo al proceso, fue enviado a un obraje en la calle del Arco en San Agustín, en la ciudad de México, para terminar en la hacienda de Coahuixtla[6].

Francisco de la Cruz fue hijo de padres africanos, provenientes de Guinea[7], tuvo tres hermanos, dos hombres y una mujer, los tres criollos, nacidos en la ciudad de México, en la casa de su ama doña Isabel de los Ríos. Según declaró en su proceso, el primero de los hermanos, Luis, huyó a Campeche, el otro de nombre Nicolás, había sido vendido para pagar el funeral de su ama. Posteriormente su hermana y él también fueron vendidos, desmembrándose físicamente su familia y quedándose él sin conocer a más miembros de su descendencia indirecta o ascendencia.

¿Cuál era la situación jurídica de los negros esclavos del novohispano? Los negros esclavos tenían obligaciones y pocos derechos, dentro de los últimos se cuenta la evangelización y como parte importante de la práctica religiosa estaban los sacramentos, así como el cumplimiento de los Mandamientos de la Ley de Dios y Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia Católica, por lo que a decir de Francisco de la Cruz en sus declaraciones,

[6] En el actual Estado de Morelos.

[7] Aguirre Beltrán, p. 115. *op. cit.*, Guinea no era una sola región de África: "*Por los ríos de Guinea fueron conocidos los situados ente el Senegal y río Geba; es decir los que irrigan un territorio que abarca el Senegal, la Gambia, la Cazamancia y la Guinea Portuguesa.*"

sus padres fueron casados y velados como lo manda la Santa Madre Iglesia Católica, él fue bautizado y confirmado, pero no conoció quiénes fueron sus padrinos.

Por otro lado, la condición de esclavo puso siempre a estos hombres de tez obscura a la voluntad de quienes de acuerdo a la ley novohispana eran sus propietarios. Iban a donde se les enviaba y hacían los trabajos y jornadas a los que eran asignados, se trataba de una obligación y un deber que en gran medida era justificado a través de la doctrina cristiana.

La historia oficial que nos han enseñado ha borrado su presencia en la faz del Valle de Toluca novohispano, y en todo el centro del actual territorio mexicano. Sin embargo, las fuentes primarias, que resguardan los archivos notariales, han dado noticia de una presencia significativa de esta población en estos territorios[8]. Se ha encontrado su presencia como empleados domésticos, en minas y en ingenios azucareros. Francisco de la Cruz era esclavo del trapiche de San Pedro de Thenayaque cuando fue acusado, aprehendido por el mayordomo de éste.

El proceso comienza así: Francisco de la Cruz, de treinta años de edad, fue acusado del robo de un misal por los negros y también esclavos Juan Manuel Angola y José de Salamanca. El testimonio del primer denunciante dice "Revolviendo y desatando un envoltorio de unos calsones y ropa que el dicho negro tenía hallo entre ella el dicho misal atado con una pretina de cuero y volviendo otra vez a atarlo como estaba",[9] ese fue el motivo por el que el mayordomo de la hacienda Diego de Espinosa, de calidad mestizo lo apresó y a su vez dio aviso a Lic. Antonio de Sámano Ledesma.[10]

Como consecuencia de lo anterior, fue mandado al obraje de Diego Sánchez, en el que estuvo aproximadamente cuatro años por orden del Tribunal de la Santa Inquisición. Desconocemos la actividad que realizó en ese periodo de tiempo, pero se tiene documentado que en 1662 el Lic. Sámano Ledesma solicitó que le regresaran al esclavo, porque había vendido el trapiche de San Pedro en cuya venta Francisco estaba inventariado en un valor de cuatrocientos pesos, y declaró temer por su muerte: "*Por la ocupación como por la mudanza de temple*".[11] Sin embargo, la petición le fue negada y el Tribunal de la Inquisición ordenó que Francisco se quedase en el obraje[12], lo cual

[8] *Cfr.* Flores Georgina, *Toluca de sangre negra: La esclavitud negra en Toluca*, p. 39.

[9] Inquisición, Vol. 586, Exp. 7, Fo. 420.

10 *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 418.

[11] Diccionario de Autoridades, p. 242. *Temple* se define como "El temperamento y sazón del tiempo o del clima […] Metafóricamente vale la calidad o estado del genio, natural apacible o áspero: y así se dice estar de buen o mal temple".

[12] Inquisición, Vol. 586, Exp. 7, Fs. 433-434.

seguramente sucedió hasta 1665 en que se inició su juicio y fue llevado a las cárceles de la Inquisición en la ciudad de México.

El juicio de Francisco se basó en testimonios posteriores a la detención. Se trató de varias personas que al igual que Francisco de la Cruz servían en el trapiche, de manera conjunta es posible reconstruir el proceso de su aprehensión. Anterior a su detención, Francisco había sido descubierto usando el misal de la capilla del trapiche, por lo que cuando desapareció el misal del beneficiado del Partido de Zacazonapan, Francisco fue el principal sospechoso y responsable. Sin embargo, cuando fue llevado a juicio no es por este motivo que se le acusó: "Ha cometido hechos hereticales haciendo mal de los santos sacramentos de la iglesia, y en especial de los de la sagrada eucaristía y del orden, coincidiendo con los luteranos y con los Herejes de León de Francia."[13]

Los testimonios de 1660 que se presentaron en el juicio hablan además del robo del misal, sobre el uso que Francisco hizo de éste, y de unas vestiduras sacerdotales, sin embargo, entre los testigos no hubo consenso al respecto, la mayor parte declaró no haberlo visto con las vestiduras puestas. Domingo Hernández, un negro esclavo de 60 años, declaró haberlo visto oficiar misa en una barranca:

> "Yendo una vez por leña al monte abra tres meses poco más o menos y baxando con ella por una barranca vio en ella a un negro llamado Francisco de la dicha hacienda yncado de rodillas puesta una crus delante y una candela encendida y un xicarilla colorada con una ostia y espantado lo estuvo mirando y le vio puestas las manos y abriéndolas y estendiendolas y luego poniendonlas ensima juntas y abiertas las palmas de ella sobre la xicarilla leyendo en el libro o misal, sin estar revestido de vestiduras sacerdotales sino hassi con su vestido ordinario".[14]

Otro testimonio de dos mujeres y un hombre de calidad india, coincidieron en que Francisco había sido visto en el altar de la iglesia con unas velas encendidas, el hombre de nombre Francisco dijo que en un día de fiesta "Encendidas las velas coxia el misal y le abria y serraba sin hacer ceremonia alguna y después se abrasaba del altar y se yncaba de rodillas y se estaba resando".[15]

Hasta aquí, se han descrito los hechos que la Inquisición tomó en cuenta a la hora del juicio de Francisco, ahora reflexionaremos el momento en que sucedió este hecho para poder acercarnos parcialmente al pensamiento religioso de la época, la práctica de

[13] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 453

[14] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 422v-423v.

[15] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 424v – 425.

los cultos cristianos y de la mezcla de diferentes sistemas de creencias que en muchas ocasiones fueron calificados como profanos y ajenos a la fe cristiana.

A partir del Concilio de Trento (1543-1563), la Iglesia Católica reformuló, entre otros, las nuevas disposiciones con relación a la veneración de las imágenes sagradas. Hasta cierto sentido estas reformulaciones se tornaron permisibles en el imperio hispánico a fin de evitar que los fieles cayeran en manos del pensamiento luterano o calvinista. En este sentido, la monarquía hispánica abanderó la expansión y difusión del nuevo pensamiento católico, en sus dominios de ultramar, con apoyo del papado instituyó el Regio Patronato Indiano que entre otras tareas, se encargó de vigilar la nueva vida religiosa.

De manera específica, la Nueva España tuvo no sólo que lidiar con las disposiciones de Trento, sino que para instruir a los nativos en la fe católica, se convocaron, durante el siglo XVI, los Concilios Provinciales Mexicanos que más allá de los dogmas católicos, centraron la atención en conceptualizar la calidad de los indios y en consecuencia, las castas. En este sentido, la discusión entre fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda dio paso a la formulación de las llamadas Leyes Nuevas en donde no sólo se dejaba fuera a los negros sino que corroboraban su imposibilidad de ser instruidos en la fe cristiana dada su calidad genética y cultural, de cuyas expresiones religiosas primigenias, la Iglesia Católica generó una explicación de hechicería y oscurantismo relacionada al diablo.

Sin embargo, la determinación de dejarlos fuera de la doctrina cristiana no sucedió en la práctica, indios, negros y castas fueron cristianizados masivamente, la realidad difirió por mucho de las leyes escritas. Quizá la diferencia más notable es que los indios quedaron exentos de ser juzgados por la Santa Inquisición, por ser considerados neófitos en la doctrina cristiana, no sucedió así con los negros, que históricamente habían tenido un acercamiento a la cultura cristiana que inició desde la península. El panorama religioso del siglo XVI generó durante la centuria siguiente, un abanico de expresiones culturales mestizas que hicieron posible la aparición de la religiosidad novohispana, en donde el pensamiento criollo se conjugó con las tradiciones indígenas y se alimentó con las creencias y expresiones que los negros trajeron de África.

Con relación a lo anterior, es necesario traer a colación dos conceptos importantes que nos permitirán dar una interpretación parcial del proceso inquisitorial en que se vio involucrado Francisco de la Cruz, nos referiremos primero a la *religiosidad predicada* y posteriormente al de *religiosidad vivida*. El primero es entendido como el contenido

oficial de la fe y doctrina cristiana, el bagaje mínimo de conocimientos que un buen cristiano debía poseer y ejercer, de acuerdo a la Iglesia.[16] El otro concepto que se refiere es el de *religión vivida*, que de acuerdo a Alberto Marcos Martín, es la interpretación de la doctrina oficial -es decir la forma en que los predicadores, entiéndase frailes al principio de la colonización y posteriormente sacerdotes-, hicieron uso de ella para catequizar a las poblaciones.

A partir de la idea anterior, es necesario distinguir entre el discurso oficial, la interpretación de los difusores y la aceptación e interpretación propia de la población. En esta última esfera, la religiosidad popular fue alimentándose de diversas prácticas y maneras que más tarde fueron interpretadas por la misma Iglesia católica como abusos y expresiones supersticiosas. Ante esta falta de distinción entre lo religioso y lo profano se encontraron muchos de los individuos que por uno u otro motivo fueron llevados al Santo Oficio de la Inquisición.

A este respecto, Antonio Rubial García reflexiona sobre la interpretación subjetiva que cada individuo -de acuerdo a su sexo, edad, educación, situación étnica y social- hace de sus prácticas religiosas. De esta forma se combinan el dogma y el bagaje único de cada individuo con el que interpreta los símbolos religiosos. Así se deben distinguir también tres niveles religiosidad: la oficial, la colectiva y la individual.[17]

Ahora bien, lo anterior sirve para tratar de explicar el caso de Francisco de la Cruz. Este esclavo, criollo negro, fue llevado a la Inquisición acusado de herejía: Maticemos la acusación con las declaraciones de algunos testigos del caso ¿Se trataba en realidad de un hereje? De acuerdo al *Diccionario de Autoridades*, Hereje es: "El que se aparta y opone en todo o en parte con pertinacia a las cosas de la Fe Cathólica y a lo que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia. Hereje es todo aquel que es Christiano bautizado y no cree en los artículos de la Santa Fe Chatólica o algunos de ellos".[18] Por las declaraciones tanto de testigos como de acusados, a nuestro parecer, no lo era, sin embargo, por el contexto en el que se vive, siglo XVII, quizá éste es uno de los ejemplos que permiten reconocer la delgada línea entre lo religioso y lo profano.

---

[16] Marcos Martín, Alberto "Religión predicada y religión vivida. Constituciones Sinodales y visitas pastorales: ¿Un elemento de contraste?" en Álvarez Santalo, Carlos, Buxo Rey, María Jesús y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, pp. 46-71.

[17] Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios*, pp. 123-125.

[18] *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.*, p.141.

El punto de partida que interesa rescatar del pensamiento de Francisco de la Cruz yace en los debates de la pureza del alma de 1542. La primera interrogante que sale a la luz es ¿cómo explicar la devoción que tiene este esclavo hacia la fe católica? De la misma manera ¿cómo entender la religiosidad en su persona? Y finalmente ¿Qué actitudes de Francisco evidencian una actitud de religiosidad?

1.1 Manifestaciones de la religiosidad

1.1.1 Primera: El pensamiento religioso de los amos de Francisco

El primer elemento que evidencia una religiosidad en el pensamiento novohispano no se encuentra en el esclavo mismo, sino en sus amos; la primera, Isabel de los Ríos, vecina de la ciudad de México, el segundo, con mayor influencia, don Antonio de Sámano Ledesma[19], con él, Francisco indudablemente se llenó aún más de una carga de conocimiento pragmático de la religión, dado que era presbítero y benefactor del partido de Zinacantepec.

En este sentido no es raro que haciendo caso omiso de la calidad anímica el esclavo, el amo hiciera de él un ser de fe. Resulta más significativa su cercanía a la fe cuando en los documentos se aprecia que Francisco habitó en la morada de Isabel de los Ríos en sus primeros ocho años de vida, en su testimonio declaró ser hijo de un matrimonio casado según la tradición católica y que era "*Cristiano bautizado*".[20] Por lo anterior, la asimilación de esta nueva cultura por parte del esclavo no se puede negar; sino que en efecto hubo una aprehensión del pensamiento católico y, por tal, su actuar fue producto de la religiosidad.

Por otro lado, la existencia de una capilla en el trapiche y la asistencia de negros a la iglesia, como se deja entrever en varios de los testimonios, evidencian la labor de cristianización por parte del dueño del mismo, don Antonio de Sámano Ledesma.

1.1.2 Segunda: las acciones de Francisco

El nacimiento y crianza de Francisco se dieron dentro de la doctrina cristiana, se trataba de un devoto católico como lo muestran las acciones plasmadas tanto en sus

[19] Su segundo amo fue un hacendado del valle de Toluca de nombre Diego Hernández, del cual no incluimos datos por no estar consignados en el documento.
[20] Inquisición, Vol. 586, Exp. 7, Fo. 446

declaraciones como en las de los testigos, que como ya se ha mencionado anteriormente consistían en rezos y ayunos constantes.

La acción de ayunar se presta para explicar la devoción acendrada de Francisco al catolicismo, pues éste era un acto religioso, propio de clérigos, legos y creyentes devotos. En este sentido se debe considerar su calidad de esclavo, pues si se piensa que para la época éstos eran sobreexplotados y en ocasiones mal alimentados, el hecho de que Francisco antepusiera su fe por encima de su propia condición de salud es una evidencia de su pensamiento. Este acto quizá fue por lo que algunos testigos lo declaran loco o sin juicio de razón e inclusive santo: "Todos los días de fiesta no salía de la capilla resando y leyendo en una oras que tenía a todos teniéndole por un santo negro, porque todas las semanas ayunaba miércoles, viernes y savado y los nueve días antes del adviento de San Francisco".[21]

Al igual que el ayuno, se sabe que Francisco hacía una novena, expresión del catolicismo que también sirve como expresión de la religiosidad. Cuando se dice en el mismo testimonio que por tomar una bebida llamada cacatza y ololuque.[22] "Se tenía y juzgaba de todos por insensato y loco y por tal lo avian curado abra un año aunque siempre después de la cura lo an tenido por loco y que todas sus cosas las han atribuido a la locura."[23] Él mismo declaró en el juicio que lo tomó muchas veces para curar su enfermedad "y una vez se privó de su juicio y le pareció que se le decía que se encomendase a Dios y a la virgen Santísima y que rezase el Rosario el viernes y sábado y que el miércoles ayunase y este lo hizo así y creio que esto era santo y bueno…".[24]

Aquí es fundamental observar no sólo la acusación que se hace, hay que tomar en cuenta la expresión personal del esclavo por evidenciar su fe en Cristo y cuestionemos ¿Fue la emulación que hizo de decir misa un acto heretical o un acto de fe? Francisco dice en una de sus declaraciones que cuando pretendió oficiar misa "Creyo que real y verdaderamente decia misa como los sacerdotes".

Quizá la acción de Francisco fue en realidad la exaltación de la fe que profesaba, pues no se describe la profanación de la Eucaristía en forma de burla, sino un intento por realizar el sacramento como una forma de acercarse a Dios, Francisco continúa la declaración diciendo que: [Al decir la misa creía] "Que consagraba bajando Cristo

[21] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 422v-423v
[22] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 422
[23] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 422
[24] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 458.

redentor nuestro señor a la hostia, de la misma manera que en el missal se decía y lo dicen y hacen los sacerdotes, cuando dicen misa y así recibió la hostia como ellos pero que nadie le enseñó a hacer esto".[25]

Así como estas expresiones de devoción, hubo otras que en menor o mayor grado son declaradas por el propio esclavo o por los testigos, pero lo que interesa destacar es que, en efecto, el dogma católico se llevó a la práctica según el entendimiento de cada persona. Por tal motivo no se puede afirmar categóricamente la locura o herejía de Francisco, sino más bien lo que vale es la argumentación de su actuar según su religiosidad. Los objetos que Francisco llevaba consigo al ingresar a la cárcel son también otro elemento que nos permite sostener la idea anterior.

1.1.3 Tercera: Los objetos que posee Francisco

Finalmente, la última manifestación visible del pensamiento religioso del esclavo y quizá la que materializa la noción de religiosidad sea la cantidad de objetos religiosos que se le registraron cuando ingresó a las cárceles de la Inquisición y sin duda el robo y posesión del mismo misal. Pensemos que en realidad Francisco hizo uso de éste, para ejercer, a su manera, parte de su fe. Al saber leer y escribir el misal cobró para él una gran importancia, pues representaba un acercamiento mayor a sus creencias.

Al observar una lista amplia de imágenes, "estampitas", reliquias y objetos que declaran haber encontrado en la bulla[26] que llevaba Francisco, permite conjeturar varias consideraciones. La primera tiene que ver con la cantidad de santos y vírgenes que para el siglo XVII eran objetos de adoración en la villa de Zinacantepec, esto significa la existencia de un ajuar religioso rico en objetos que nuevamente evidencian la religiosidad.

"E luego incontinenti en diez y ocho de marzo de mil seiscientos sesenta y cinco años estando en la portería de este tribunal de este Santo Oficio de la Inquisición de esta ciudad de México, yo el infraescrito secretario dije a Sebastian de la Peña ayudante de Alcaide de las cárceles secretas de este dicho oficio entregase a dicho negro Francisco de la Cruz en el aposento que esta en la portería que sirve de sacristía y que en él hiciese cala y cata en supervisar lo que traia puesto y se le hallo en su persona esto siguiente:

[25] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 449

[26] *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.*, *bulla* es una burbuja que se forma en el agua.

- Unos calzoncillos de sayal ya raidos
- Una camisa de ruan ordinaria rota.
- Un juboncillo de damasquillo de lana carmesí hecho pedazos.
- Un capote hecho pedazos de palmilla
- Un sombrero viejo…. Que parecía de cartón
- Una frasadilla conga hecha pedazos
- Unas suelas de cuero que llaman cacles envueltas en unos pedacillos de gamusa
- Una bolsita con dos puntas de navajas y dos pedazos de piedrecita que dijeron era de lumbre y tres pedacillos de piedra alumbre y una navajilla de caya ordinaria y al cuello traia un escapulario del Carmen y un Rosario con una cruz pendiente de madera.
- Una cruz mediana de madera que asimismo traia al cuello.
- Un envoltorillo de trapos que se halló lo siguiente:
- Un librito pequeño como orar manuscrito. Algunas hojas y lo mas del blanco que en la primera esta una cruz pintada y luego esta lo siguiente Jesús María Nuestra Señora, Una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en papel una pintura de estampita de papel de los apóstoles otra estampita con tres pinturas y al principio dice Las Änimas del Purgatorio.
- Otro papelito de su hora envuelto en una bolsa vieja y rota
- Otra estampita que parece del desendimiento de Christo de la Cruz.
- Un papelito que parece es de Santo de mes que dice San Pedro etcétera
- Un pedazo de estampa rota de papel que parece es de Santa Theresa y otros Santos Carmelitas
- Otra estampita de vitelas que parece es de la adoración de los Reyes muy maltratado.
- Otro librito sin cubierta de imprenta roto que le faltan algunas hojas que en medio por brevete dice Romancero de la Pasión.
- Una bolsa rota que dijo era suya.
- Otra bulla que dice bulla de Francisco de la Cruz 1664
- Un cordoncito de ixtle que dijo estar bendito
- Un Rosario menudo con una crucesita de palo y tres imágenes de Santos muy pequeñas de bronce las dos y otra de plata
- Un pedacillo de cordón viejo de ixtle hecho pedazos.
- Un pedacillo de pabito de cera muy viejo de un dedo de delgado.
- Un decenario con una cruz de palo y atado en ella un poco de palmas y un cordoncito de ixtle.

- Dos pedacitos que parecen de palma bendita.
- Un pedacillo de tafetán carmesí viejo y roto en que está envuelto todo, y otro pedacillo que parece media faltriquera, digo faldilla de tafetán azul viejo y roto y un pedazo de bombasí muy roto que parece es la tela.
- En un trapito dentro del un papelito con una arenilla o piedrecitas que dijo eran reliquias de tierra de Nuestra Señora de los Remedios o copal"
- En una bolsita negra de damasquillo que parece de China y dentro unas cuentas de Rosario que eran trece y una calavera pequeña pendiente.
- Una camándula27 mediana
- En dos papelitos envueltos pequeños otros papelitos que dijo eran reliquias.
- Un pedacito de papel que dice Plena D nustecum Be, todo lo cual se volvió a meter en la bolsita y se inventarió y se volvió a poner en dicho pedacillo de tafetán"[28]

Resulta significativo encontrar el listado de los objetos, aún cuando ni él ni los testigos declaren la razón o significado de los objetos, porque ello nos permite establecer la carga simbólica con la que fueron dotados algunos objetos religiosos para hacer de ellos objetos sagrados, acción que permitiría afirmar la influencia de Trento y los Concilios Provinciales.

Un ejemplo de lo anterior puede verse a través de un cordoncillo que se encuentra entre la lista de objetos y al respecto, se puede suponer que como servía al beneficiado de Zinacantepec, lugar de residencia del presbítero Sámano, privaba un ambiente franciscano, no sólo por la presencia de la orden, sino por la trascendencia de sus contenidos: es el protector ante las enfermedades, la protección del santo fundador en el nombre de la muerte, su identificación con la pobreza o el mismo nombre de Francisco, son posibles razones por las que el esclavo conservaba un cordoncillo que le hacía sentir su amparo.

1.2 Rumbo a la sentencia

Más de cuatro años pasaron entre la detención de Francisco de la Cruz y la realización del juicio, el 18 de Marzo de 1665, ingresó a la cárcel de la Inquisición, el juicio duró hasta el 11 de noviembre del mismo año en que se dictó sentencia, sin embargo, Francisco no dejó la cárcel sino hasta el 23 de diciembre de ese año.

[27] Diccionario de Autoridades, *op. cit.*, P. 162 -163. Se define como el rosario que se compone de uno o tres dieces. *Denorum aut terdenorum globulorum, transverso funlculo in orbem seu circulum conformata.*

[28] Inquisición, Vol. 586, Exp. 7, 433-444

El juicio estuvo basado en los testimonios tomados en 1660, que como ya previamente se ha dicho, fueron los del mayordomo del trapiche de San Pedro de Thenayac, los negros criollos que lo denunciaron por el robo del misal y las indias que dijeron haberlo visto en el altar de la capilla del trapiche.

Para hacer válidas las declaraciones se mandó llamar a los testigos quienes ratificaron sus testimonios. Asimismo el dr. Rodrigo Ruiz de Cepeda Martínez y Portillo, canónigo doctoral de la santa Iglesia de Valladolid, quien fungió como fiscal del juicio, lo acusó de haber cometido herejía por haber pretendido que: "Cualquiera aunque no sea un sacerdote, puede consagrar y celebrar poniéndose en hacerlo, usurpando ministerio tan soberano, siendo incapaz del por no tener la potestad de orden que se requiere, dando la hostia sobre que él decía las palabras de la consagración y el culto".[29]

El fiscal prosiguió, resaltando que cuando le fue preguntado para qué quería el misal y las hostias, respondió: "De que te espantas de esso que alla en Zinacantepec donde yo estaba en casa demi amo tenía un niño Jesús y le decía yo misa".[30] Con base en los hechos narrados por los testigos, el fiscal lo acusó de: "Ruín negro con sus excrables maldades vestía apariencia de hombre temeroso de Dios ostentándose mui devoto".[31]

El 2 de mayo de 1665 cuando se presentó, Francisco que: "Dijo que ahora cree que no pudo decir missa porque le han dicho algunas personas que no pudo decirlas que debe confesarse en este santo officio y que cree tanbien que no pudo confesar ni comulgar en la forma que deja confessada; pero que esto no se lo a dicho persona alguna sino que el pensando en ello lo tiene y cree así".[32]

En la misma declaración pidió ser absuelto: "Ser absuelto y dado por libre y por lo que tiene confessado piadosamente ser penitenciado y que siéndole dada publica y con testigos protesta alegar más en forma lo que a su justicia defensa convenga y concluya".[33]

Antes de dictarse sentencia se confrontaron las declaraciones de los testigos y, por último, Francisco ratficó, sus declaraciones, excepto la de haber usado las vestiduras sacerdotales, como habían asegurado algunas personas. La sentencia dada lo declaró culpable y en Noviembre 11 de 1665

[29] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 453.
[30] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 454.
[31] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 454v.
[32] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 457v.
[33] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 463.

> "Dijeron que este reo sea sacado en auto publico de fe, en habito de penitente sin cintos y sin bonete, sogas a la garganta vela verde en las manos y san Benito de dos aspas y estando en la iglesia se le lea su sentecia con meritos y oyga la missa en pie sin humillarse sino fuere desde el sanctu y hasta haber consumido el santísimo sacramento y hecho ello ofrezca la vela al frente y jure formalmente los herrores en que ha incurrido y de que ha sido testificado y sea absuelto y reconciliado a nuestra Santa Fe y venir en el de los fieles christianos y otro día sea sacado en bestia de albarda desudo desde la cinta arriba y con voz de pregonero que publique el sus delitos sea llevado por las calles publicas acostumbradas y le sean dados doscientos azotes y hecho eso sea entregado a un convento el que el tribunal eligiere a donde sirva dos años y se encomiende a persona religiosa que cuide de advertirle de sus graves culpas y penitencias puede de hacer de ellas y ayune los viernes de cada una semana de dichos dos años y los días de sábado rece una parte del rosario a nuestra Señora en dicho tiempo sea entregado a su duelo para que lo tenga en su ingenio o trapiche o obraje a donde viva por diez años sin poderlo sacar del a exercicio mas leve y antes de entregarse al convento sea severamente reprendido".[34]

Se mandó que después de ello se le enviara a servir con una persona religiosa que se comprometiera a advertirle de sus culpas y que cumpliera varias penitencias: "Debemos declarar y declaramos el dicho negro Francisco de la Cruz haver sido hereje apostata por haver tenido y creido lo que ha sido acusado y que ha confesado por ello haver caydo e incurrido en sentencia de excomunión mas y en todas las otras penas".[35]

En 1669 el Lic. Antonio de Sámano Ledesma solicitó al fraile que se lo devolviera, para poder venderlo, el informe del fraile que lo tuvo durante cuatro años, fue positivo, Francisco cumplió con la penitencia. En fecha 18 de enero de 1669, Francisco de la Cruz fue vendido al fraile Francisco Muñoz de Molina de la Orden de Predicadores, Vicario del Convento de Nuestra Señora Santa Cathalina de Sena de la ciudad de México.[36]

A manera de reflexión

Después de haber leído el juicio hemos concluido que Francisco de la Cruz fue un devoto religioso, posiblemente un fanático devoto, pero ni hereje, ni luterano y para nosotros tampoco sacrílego. Lo que aprendió de sus diferentes amos, lo quiso llevar a la práctica, siendo un gran profesor de la fe católica.

[34] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 474- 474v.
[35] *Ibid.*, Exp. 7, Fs. 477-477v
[36] *Ibid.*, Exp. 7, Fo. 501 – 501v.

El hecho de que la religiosidad en la gente negra esclava haya sido tocado desde el punto de vista de la superstición y la hechicería, y no se haya pensado siquiera en la posibilidad de doctrinarla en la fe católica como sucedió con los indios, son síntomas de que les habían considerado únicamente como mercancía, incapaces intelectualmente para comprender los misterios divinos, sin idea del significado de la vida y la muerte, sin la posibilidad de inspirar la compasión por el sufrimiento y el dolor causado.

Con esta postura no podía aceptarse una religiosidad estrictamente reglamentada por la Iglesia católica, cualquier manifestación proveniente de una persona negra era infringir sus normas y se aprovechaba para incidir en su minusvalía.

Posiblemente indias e indios acusaron a Francisco de la Cruz, porque como lo señala Jonathan Israel,[37] el negro además de ser magnífico sirviente de ordinario era más alto, fuere y vigoroso que el indio, y rápida e inevitablemente se hacía temer y obedecer por ellos, particularidad que lo convertía en un instrumento para manejarlos y a la vez para que estos estuvieran en su contra.

¿Cómo siguió y terminó la vida de Francisco de la Cruz? si su siguiente destino estaba íntimamente relacionado con la Santa Madre Iglesia Católica, un fraile, un convento.

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 586, exp. 7, fs. 411 – 501v.

Archivo General de Notarías del Estado de México, Sección Histórica.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Flores García, Georgina, *Toluca de sangre negra. La esclavitud negra en Toluca*, Partido Revolucionario institucional, Estado de México, 2005.

Jhonatan, Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*. 1610-1670, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

[37] Jonathan, Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*. 1610-1670, p. 74.

Kicza, John "El papel de la familia en la organización empresarial en la Nueva España" en *Seminario de Historia de las Mentalidades. Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, México, 1991.

Marcos Martín, Alberto, "Religión predicada o religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿Un elemento de contraste?", en Álvarez Santalo, Carlos. Buxo Rey, María Jesús y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *En La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1998.

Rubial García Antonio, *Profetizas y solitarios*, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 2006.

Trento: Antverpiae apud hieronimun verdussen Sacrosancti et Oecumenici Concili Tridentini Paulo III, julio III et Pío IV, Pontificibus Maximis celebrati canones et decreta ouid hac. Editione Concilio de Trento, 1677.

Plano 1. Fuente: Archivo General de la Nación.



LA *EPISTEME* DEL SERMÓN BARROCO NOVOHISPANO SIGLO XVII

Hugo Ibarra Ortiz
Universidad Autónoma de Zacatecas
hueribor@yahoo.com.mx

1. Introducción

Los sermones barrocos novohispanos son una serie de discursos compuestos por los profesores de la universidad o de los colegios de las diferentes ordenes religiosas. Estas alocuciones estaban elaboradas a partir de la retórica, la dialéctica y la gramática, es decir, del *trivium. El trivium*, para esa época, era parte de la educación filosófica recibida por cualquier estudiante. Si los sermones estaban elaborados a partir del *trivium* y si éste era parte de la filosofía del momento, *ergo*, los sermones eran discursos filosóficos, esto es, una concatenación de razonamientos con una conclusión para la construcción de un conocimiento específico.

Por otro lado, si entendemos por conocimiento "una opinión verdadera acompañada de una razón",[1] podemos afirmar que efectivamente el sermón es un conocimiento, pues tiene opiniones verdaderas siempre acompañadas por una serie de razonamientos específicos para cada tema. El filósofo sabe lo que predica si y sólo si cree en ello, es verdadero y está plenamente justificado para creer lo expuesto en su sermón. Evidentemente, el rétor cree firmemente en lo que predica, este conocimiento lo transmite a través de su unidad discursiva, ofrece una opinión verdadera y la justifica a través de una serie de argumentos e interpretaciones.

La pregunta fundamental de este breve ensayo es ¿qué tipo de conocimiento estaban elaborando los predicadores en el siglo XVII en la Nueva España? En un primer momento se podría afirmar que el sermón sólo se mueve en un sentido doxológico, es decir, como pura opinión de un sujeto sobre un contenido específico. Esa es la postura débil de una episteme del sermón barroco. No obstante, sostengo una postura más fuerte, en la cual los predicadores construyeron un conocimiento a partir de premisas dadas. Este conocimiento es una intersección de verdades y de creencia a través de juicios válidos.

---

[1] Platón, *Teeteto*, Edición, prólogo, traducción y notas Manuel Balasch, Introducción Antonio Alegre Gorri, Antropos, Barcelona, 1990, p. 253.

Otra pregunta importante es ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la construcción de saber del discurso barroco novohispano? Estas condiciones de posibilidad están, según he visto, en dos niveles. Uno pragmático donde debe haber un acuerdo entre el predicador y su feligresía, y otro trascendental, donde todo discurso tiene un referente extralingüístico. El nivel pragmático está conectado necesariamente con el proceso hermenéutico del cual cualquier sermón se nutre. En efecto, todo sermón es una interpretación posible de una perícopa de la Sagrada Escritura. La feligresía no duda de la veracidad de la Biblia. A lo que se compromete el filósofo es a demostrar una interpretación válida como la de los doctores de la Iglesia, sólo distinta. Esta distinción es el motor del barroco. El sermón novohispano no se queda en un puro solipsismo lingüístico y en eso consiste el nivel trascendental, es decir, la interpretación del orador-filósofo se engarza finamente con el momento histórico y con una realidad inobjetable para los parroquianos y posibles lectores.

La ciencia que se va construyendo en el sermón barroco novohispano no fue la empírica o la física o la matemática, sino la *scientia sermocinalis*, la ciencia de la palabra y de la expresión. En este caso, la relación del sujeto con el objeto está mediada a través de la palabra. Pues el objeto de conocimiento de los predicadores barrocos es la comprensión de la Sagrada Escritura para su transmisión a los feligreses. En este sentido, el predicador es el sujeto cognoscente y lo predicado es el objeto de conocimiento.

El objeto de conocimiento de estos filósofos es muy variado, porque puede ser la vida de un santo, la existencia humana, la moral y las costumbres humanas, las situaciones políticas, el simbolismo de un templo o un altar, la Inmaculada Concepción y la Virgen de Guadalupe, los sacramentos, etc. Todos esos objetos de estudio discurridos en los sermones comparten en común su relación estrecha con la Sagrada Escritura y las distintas posibilidades de interpretación de la misma. Pero dejémonos de consideraciones generales y veamos los diferentes ejemplos a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII.

2. *Exemplum y episteme*

Cada año el Tribunal de la Inquisición de la Nueva España realizaba una misa por su santo patrono san Pedro de Verona en el cual se decía el respectivo sermón. En el año de 1659 le tocó al dominico Nicolás de Pantoja, rector del Real Colegio de San Luis de Puebla de los Ángeles. Como se sabe, san Pedro de Verona fue un dominico y excelente predicador, Pantoja va aquilatar tanto el martirio del santo como su práctica concionatoria.[2]

[2] Pantoja Nicolás, *Panegírico sacro del ínclito mártir protector del Santo Oficio san Pedro de Verona*, Por la viuda de Bernardo Calderón, México, 1659.

Lorenzo de Alvarado, prefecto de los estudios mayores del Colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, expresó su juicio acerca del discurso de Pantoja: "digo que no hallo en él nada digno de censura; antes bien en todos los puntos que toca, magisterio grande de enseñanza: porque hermana la erudición con la sutileza; la profundidad con la elegancia, el celo de la fe y el afecto al santo mártir".[3] La sutileza era similar a la agudeza en el pensamiento barroco. El predicador debía ser agudo en su razonar para encontrar entre dos o más objetos de conocimiento relaciones posibles para reforzar su discurso y convencer persuadiendo.

Este sermón de Pantoja tiene como centro epistémico el *exemplum. El exemplum* o paradigma es un grupo de recursos que tienen en común el proceder de un contexto ajeno al tema específico. Comportan el procedimiento inductivo mediante el cual se aplican al tema tratado: un caso particular se utiliza para apoyar una verdad de tipo general. Aristóteles considera tres tipos de *exempla*: históricos, poéticos y verosímiles. El predicador Pantoja recurre más bien a los históricos y a los verosímiles. El ejemplo histórico es más persuasivo porque narra la vida del protagonista, en este caso, Pedro de Verona mientras los verosímiles están sustentados en la observación del sujeto.

El dominico Nicolás Pantoja comienza su sermón haciendo una serie de aclaraciones importantes para la comprensión del mismo. Para él se debe "crucificar el discurso por mortificar cautivando la inteligencia".[4] Evidentemente, este dominico está a favor de una forma de predicación sencilla y poco rebuscada, la agudeza de la razón, la utilización de las metáforas y los símbolos son cosas del mundo que se deben dejar de lado cuando se discurre sobre el martirio de un santo como Pedro de Verona: "Martirizó Pedro su entendimiento poniéndolo en Cruz, siendo lo mismo negar el desahogo para que proceda libre el discurso que crucificarle cuando se cautiva la fe".[5]

Pantoja divide su sermón en seis puntos. Narra el suceso donde uno de los tíos de Pedro de Verona lo abofetea por decir el Credo y contradecirlo. Para el rétor el santo comenzó desde muy pequeño a defender su fe, pues su infancia fue "copia y trasunto vivo del Evangelio". La niñez de Pedro de Verona es el primer *exemplum* ofrecido por el predicador como *onus probandi* de lo afirma. Aquí el santo martirizó su entendimiento en pos de su fe, no atendía a las presiones de su familia maniquea. En todo el sermón va procediendo Pantoja por acumulación, cada uno de los *exempla* mostrados es una prueba de su interpretación acerca de la vida del santo.

---

[3] Alvarado Lorenzo de, "Aprobación", en Pantoja Nicolás, *Panegírico sacro del ínclito mártir*…, s.p.

[4] Pantoja Nicolás, *Panegírico sacro del ínclito,* s.p.

[5] *Ibidem,* s.p.

Como segundo punto presenta una paradoja: "Por morir cada día a manos de su deseo para triunfar en la vida, que moría con la palma de mártir a que anhelaba".[6] La paradoja es un poderoso estímulo para la reflexión y los filósofos a menudo se sirven de ella para revelar la complejidad de la realidad, también permite demostrar las limitaciones de la mente humana. Así, la identificación de paradojas basadas en conceptos que, a simple vista parecen razonables, ha impulsado a la filosofía. En el caso específico del sermón barroco novohispano, la paradoja es uno de los recursos más usados, los predicadores se recrean en ella porque viene a representar muy bien la existencia humana. El rétor logró unir dos contrarios creando con esto un sinsentido aparente, sólo a través del análisis semántico de sus componentes llega a la solución de tal aporía.

En este caso Pantoja presenta la vida de san Pedro como una paradoja: moría cada día el santo a manos de su deseo. Compara el concionador a Pedro de Verona con Isaac, así como el hijo de Abraham obedece al padre para ofrecerse como cordero, así san Pedro se negó a sí mismo para abrazar la fe, no la de sus padres, sino la de santo Domingo de Guzmán. Este es el segundo ejemplo, según el predicador, que muestra la destinación de san Pedro a ser el más celoso de los canes del Señor.

La tercera comparación de la vida del santo es con Raquel, cuando ésta le roba a su suegro sus ídolos. Es decir, el robo tuvo un pretexto religioso y en ese sentido, según Pantoja, completamente justificable. En el caso de san Pedro de Verona negó a su familia, a sus padres y tíos. Para el dominico "la mayor crueldad en la pena es el indicio más notorio de la piedad". Fue cruel por parte del santo negar a su familia, pero precisamente allí residía su gran piedad, pues dejó padre y madre por el cristianismo. Cristo negó a su madre y a sus deudos, así hizo otro tanto san Pedro de Verona. Con esto les dejó como precepto a los Inquisidores, la renuncia inexcusable de su sangre, apartar de sí lo sentimientos de fraternidad o de amor filial hacía los padres cuando éstos tuercen su andar y se lanzan por caminos equivocados.

Aquí la semejanza juega un papel epistemológico importante, pues con esto se va construyendo una inferencia inductiva del tipo S es P, donde S son los ejemplos y las semejanzas de la vida del santo y P es patrón legítimo del Santo Oficio. En su infancia san Pedro defendió la religión cristiana, negó a sus padres, moría por ser mártir, reprendía y perseguía a los herejes, luego, probablemente san Pedro sea el mejor patrón del Santo Oficio. Inducimos, inconscientemente, acumulando experiencias resumidas en reglas generales: *San Pedro siempre defendió la religión cristiana*. El predicador concluyó

[6] *Ibidem,* s.p.

que lo observado en un número suficiente de casos autoriza una afirmación general, es decir, la creación de una regla.

Según este orador dominico, san Pedro tenía obligación de perder la vida por la fe. Esa es la inferencia obtenida a través del análisis de los distintos *exempla* tomados de la vida del santo. Aquí no vamos a discutir si la biografía del santo es verdad o no, sino cómo extrae sus conclusiones el orador a partir de un razonamiento inductivo. Ciertamente, la inducción tiene ciertos problemas, pues universalizar es peligroso. En este sermón específico la generalización se remite a todas las etapas de la vida del santo de Verona.

3. Inducción y predicación

El mercedario fray Alonso Hortiz, vicario general de la provincia de la Nueva España, pronunció un sermón al venerado Pedro Pascual de Valencia, quien fuera Obispo de Granada. El mecenas de dicho sermón fue el Comendador del Convento de la Merced fray Joseph de la Parra quién lo dedicó al deán y al cabildo de la Iglesia Metropolitana.[7] Sermones como éste de fray Alonso oscilan entre moral y panegírico, pues al santo o mártir se le toma como modelo de vida.

En la dedicatoria asegura fray Joseph de la Parra acerca del discurso de su hermano de hábito: "un sermón tan lleno de erudición, como abundante de sutileza en sus conceptos, tan tierno a la devoción como retórico en la energía y todo tan hijo de su soberano talento, que mereció los más dignos aplausos de todo el reino...".[8] Joseph de la Parra pondera la erudición, sutileza, energía retórica; pero también la devoción con que fue dicho. No sólo estima en mucho la razón sutil y aguda, sino la capacidad del predicador para comunicar a la feligresía su fervor por el mártir de Valencia. De la Parra llama a fray Alonso hijo de Isachar. Según la tradición judía los miembros de ésta tribu de Israel sólo se ocupaban de la sabiduría.

Una de las aprobaciones la dio el doctor Ignacio de Hoyos y Santillana, Canónigo Magistral de la Iglesia Metropolitana de México, examinador sinodal del Obispado y calificador del Santo Oficio:

---

[7] Hortiz Fray Alonso, *Sermón panegírico del ínclito mártir S. Pedro de Valencia*, por Francisco Rodríguez de Lupercio, México, 1674.

[8] Parra Fray Joseph de la, "Dedicación", en Hortiz, fray Alonso, *Sermón panegírico del ínclito mártir…* s.p.

> Confieso que por más que se esfuerce sus vuelos toda ponderación, nunca podrá llegar el elogio a donde se remonta el Panegírico: pues de Maestro tan grande siempre he reconocido, que lo menos que sabe hacer es lo más que puede alabar mi cortedad, siendo cierto que en la notoriedad de sus ventajosas prendas, y conocidas letras trabaja poco la fama; pues en la Europa y en la América ellas mismas se dan a la estimación y a el aplauso. Lo que este docto y ajustado sermón (libre de toda censura) se granjeo en el auditorio tan docto como numeroso, que le atendió, no cabe en las palabras, y sobrepuja a todo encarecimiento. Y ojala de tantos eruditos Maestros como le aplaudieron aquel día, pudiera yo juntar aquí las discreciones con que le celebraron, que buen seguro.[9]

El censor asegura que los discursos del mercedario Ortiz son conocidos y afamados tanto en Europa como en América, eso es de subrayarse. Hubo un importante intercambio de sermones impresos entre la vieja y la Nueva España. Los predicadores peninsulares publicaban su obra en España y circulaba por manos novohispanas. Mientras los concionadores locales divulgaban sus textos en la madre patria.

En el exordio el mercedario plantea la suposición a mostrar: "Toda la perfección resumida está en seguir a Cristo... y la abnegación de sí mismos y la tolerancia de la cruz de los trabajos propios... Son medios para caminar en la perfección".[10] Está claro, el sermón va a tener un carácter moral, pues trata de comprobar si el mártir logró seguir a Cristo y de qué modo.

El rétor presenta un obstáculo epistemológico, una duda para contrastar su suposición y verificar si se sostiene. Encuentra una contradicción en la Sagrada Escritura. Por un lado, David asegura que el camino de la virtud era muy ancho, más en el Nuevo Testamento Mateo afirma lo contrario. ¿Cómo es posible eso? Para este tiempo la Biblia era considerada palabra inspirada de Dios, no podía haber contradicciones. La solución planteada por el mercedario es como sigue: "es muy ancho, porque caben en él cuantos a Cristo quisieran seguir por el camino real de la virtud y muy estrecho para los que quieren seguirle por la senda especial de redentor".[11] Está claro, todos pueden seguir a Cristo en la virtud, mas no todos lo hacen como redentor. Esto lo va a usar para exponer cómo san Pascual de Valencia siguió a Cristo más allá de la sola virtud, lo siguió como redentor. Esto en un primer momento pudiera ser descabellado, pues redentor sólo fue Cristo, más la semejanza y la analogía van a jugar aquí sus bazas y le van a ayudar al predicador a sostener su parecer.

---

[9] Hoyos y Santillana Ignacio de, "Aprobación", en Hortiz, fray Alonso, *Sermón panegírico del ínclito mártir* S. *Pedro*… s.p.

[10] Hortiz fray Alonso, *Sermón panegírico del ínclito mártir, op. cit*., s.p.

[11] *Ibidem,* s.p.

De manera inductiva va ofreciendo distintos ejemplos de seguidores de Dios, el principal Moisés, pues según el mercedario, Moisés cumplió un quehacer similar a Cristo, liberó al pueblo de Israel. La inducción en el razonamiento de los predicadores era muy común, pues querían comprobar mediante ejemplos su supuesto. Así se remitían a dos o más casos en los cuales se podía evidenciar lo propuesto en su discurso.

Para el mercedario el santo de su congregación religiosa, san Pascual de Valencia, siguió a Cristo en todo. Poniendo la vida de ambos como si de un espejo se tratara, va identificando la correspondencia entre uno y otro. El nacimiento de Cristo con el del Obispo de Granada y así cada uno de los pasajes de ambos personajes. En este nivel la correspondencia, para el predicador mercedario, no sólo es argumentativa o formal, sino ontológica. Pues hay una adecuación del santo con la vida de Cristo. En este sentido, san Pascual es proporcionalmente redentor con Cristo porque ayuda en el plan salvífico.

Ese es a grandes rasgos el contenido del sermón. Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento está llevando a cabo el predicador Hortiz? El objetivo de éste era persuadir a su feligresía sobre cómo el mártir de su orden siguió a Cristo de manera singular y en cierta medida lo logró. Más finca todo su saber en la vida del santo y la leyenda de la aparición de Cristo ante el Obispo. ¿Qué tan objetivas eran esas leyendas de santos? Realmente poco, se iban acuñando a través de la historia oral y el biógrafo del mismo generalmente le añadía de su cosecha, pero el conocimiento elaborado por el predicador es hipotético, conjetural. Era verdad que san Pascual había seguido de manera singular a Cristo y esa verdad era compartida por la feligresía cuando escuchaba el sermón y por los censores o lectores. Esto es, se fue elaborando una verdad por consenso, donde se partía de unos principios básicos: la vida del santo, el evangelio y la opinión de ciertos doctores de la Iglesia, para concluir que, efectivamente, el mártir de Granada siguió a Cristo especialmente.

En este sentido hay un mínimo de condiciones de posibilidad para construir el conocimiento: la honestidad intelectual del predicador y de la feligresía o de los examinadores, la aceptación de la Sagrada Escritura no sólo como criterio de autoridad, sino como fuente de conocimiento, la validez de los razonamientos esgrimidos y su aplicación idónea y la interpretación, alegórica si se quiere, de dos textos fundamentales: la Biblia y la hagiografía de San Pascual de Valencia. Este le permite al predicador llegar a un acuerdo con su parroquia para asentir juntos que, consecuentemente, san Pascual fue especial en su seguimiento de Cristo.

El rétor, junto con su auditorio y sus lectores fueron conformando una comunidad comunicativa histórica, real, existente, compartiendo una serie de elementos en común. La *episteme* desarrollada en los sermones barrocos novohispanos es pragmática hermenéutica. Pragmática porque se aviene al consenso de los distintos individuos partícipes en el sermón: desde el predicador, los dictaminadores y por supuesto la feligresía que funciona como eso otro con el cual se está dialogando. Hermenéutica porque se vive todo un proceso de comprensión de textos y además se emprende la tarea de hacerlos comprender. A diferencia de las cátedras teológicas, el sermón sale a la calle a dialogar con las personas de carne y hueso, y en ese sentido, el conocimiento elaborado es pragmático, pero parte de una tradición y de un cúmulo de textos discurridos en su tema y que es preciso leer e interpretar.

4. *Supositio y disputatio*

En la fiesta del Santísimo Sacramento en 1688 en el Hospital de la Compañía de Bethlem se dijo el sermón del jesuita Gaspar de los Reyes. Allí estuvo presente el virrey de la Nueva España, el Conde de Galve. El sermón fue dedicado al doctor Francisco Deza y Ulloa, del Consejo del Rey, Inquisidor Fiscal del Santo Tribunal, quien fue catedrático de retórica y de Vísperas de Cánones en la Real Universidad de México.[12]

Agustín Franco de la Compañía de Jesús y rector del Colegio de San Andrés de México estampó la primera aprobación:

> ...reconocí en el Panegírico melliza univocación con el asunto, porque toda la oración es un manual razonado y sabroso, que si aquella delicada lluvia bajaba del cielo en forma de blando rocío, y allí debe llover la doctrina, según deseos de Moisés; el decir apacible con que se insinúa este orador, fecundando de noticias el campo del auditorio y cultivándolo con la semilla del cielo, lo acredita de Maná. Y si éste era Pan de entendimiento, en éste sermón hallarán, los entendidos, plata al sainete de su buen gusto y al tamaño de su deseo por ser un pan sellado con la marca del entendimiento de su autor... pues sabe a profundas noticias de sagradas letras y Santos Padres, sabe a elocuencia y erudición, a curiosidad y agudeza, a suavidad y dulzura y finalmente sabe a mucho de lo que sabe el autor.[13]

Para Franco el sermón de Gaspar de los Reyes está en un punto medio: da placer al gusto, pero también al entendimiento. La predicación para él es como la quería Barcia y

[12] De los Reyes Ángel Gaspar, *Sermón del gran privado de Cristo el evangelista san Juan*, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, México, 1689.

[13] Franco Agustín, "Aprobación", en De los Reyes Ángel Gaspar, *Sermón del gran privado de Cristo*… s.p.

Zambrana, una lluvia que moje y produzca frutos, un decir apacible sin dejar en ayunas al entendimiento.[14]

El prefecto de la Congregación del Salvador en la Casa de la Profesa de México, el doctor Francisco Antonio Ortiz dio el segundo parecer. Confiesa el doctor Ortiz que Gaspar de los Reyes era joven aún cuando dijo este sermón: "en qué ha de parar este tan elocuente y docto orador, a quien cuando su edad lo pone en las primeras líneas, su desvelado estudio lo lleva a los últimos términos y ápices de la Sagrada Oratoria, ¿qué será de este Predicador cuando la vida le adelante los años?"[15] Aunque novel, Gaspar de los Reyes, en consideración de su correligionario, tenía la erudición necesaria para ser un buen predicador. Del mismo modo, asegura el censor que en este impreso se inmortalizaría la letra del predicador para "utilidad de los predicadores, para empleo de los buenos gustos, para la seguridad de sus felices estudios, a mí me parece, que en esta ha de parar el sermón".[16]

En el exordio de su discurso el jesuita Gaspar de los Reyes cita al propio san Juan: *Conversus Petrus vidit illum discipulum: dixit Domine hic autem quid? Qui manducat hanc panem vivet aeternum.* La fiesta era por el Santísimo Sacramento y el tema de san Juan era secundario, como veremos, el sacramento pasó a segundo plano y en primero quedó el evangelista. El problema para el predicador era discurrir sobre el Santísimo Sacramento, el evangelista y el Hospital para Convalecientes de Bethlem, de tal suerte, los temas se van superponiendo unos sobre otros, pero la melodía la lleva san Juan, los otros dos son acompañamientos. La perícopa guía de toda su reflexión es tomada del evangelio de Mateo: *Domine, hic autem quid?*

El supuesto del cual partirá:

> es notorio que San Juan amado del Celestial Maestro y querido del Príncipe de la Escuela Apostólica. Preguntase en esta ocasión quién mostró más cariños al Apóstol; ¿el Señor que lo dejaba así sin proveer sus despachos o San Pedro que re solicitaba sus medras? Elija cada uno la opinión que gustare, mi sentencia es que mayor fineza fue la de Cristo en dejar así a San Juan, que la de Pedro en procurarle ansioso los adelantamientos.[17]

[14] Barcia Zambrana José de, *El despertador Cristiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*, t. I, por Manuel Román, Madrid, 1719, p. 89.

[15] Ortiz Francisco Antonio, "Aprobación" en De los Reyes, Ángel Gaspar, *Sermón del gran privado*… s.p.

[16] De los Reyes Ángel Gaspar, *Sermón del gran privado de Cristo,* s.p.

[17] *Ibidem,* s.p.

Como ya he mencionado, una suposición para este tiempo era un enunciado que debía resistir la comprobación a través de los argumentos y objeciones específicas. Podría ser tomada como una hipótesis, en muchas ocasiones, totalmente nueva y en otras no tanto. Este enunciado funciona como una proposición provisional de la cual el predicador dará cuenta con su argumentación. Gaspar de los Reyes lo dice bien claro: elija cada uno la opinión que guste, él va a seguir su propia idea. Este sermón fue dicho ante autoridades teológicas y filosóficas, ante los representantes del Magisterio de la Iglesia y, no obstante, su atrevimiento es propio de la verosimilitud ostentada por la retórica.

La primera razón aducida es:

> Pedro con su pretensión contraria al Discípulo a un determinado bien y a que fuera lo que él solo quería, Cristo lo dejaba así indeterminado para que fuese Juan lo que todos desearan; Pedro lo pretendía a la dignidad y Cruz en posesión, Cristo lo dejaba en esperanza, dejándolo en espera de lo que había de ser, le acrecía más realezas a sus méritos y hacía Juan más admirable por esperado de lo que fuera ya en la Cruz y dignidad poseído.[18]

Toda la cuestión estriba en la pregunta de san Pedro: *Domine, hic autem quid?* ¿Quién es este que se reclina sobre tu pecho? ¿Quién es éste, Señor? Juan fue el elegido para acompañar a Pedro a la ciudad a fin de preparar la cena de la última pascua y, en el curso de aquella, reclinó su cabeza sobre el pecho de Jesús. Dentro de la crítica textual de la Biblia esta pregunta realizada por Pedro ha suscitado bastante polémica. Juan el pescador y el alto teólogo redactor del evangelio y del Apocalipsis obviamente no son el mismo. La hipótesis de los dos juanes ahora es aceptada. Mas en ese momento, del sermón de Gaspar de los Reyes no había crítica textual, por lo tanto esta pregunta le da pie para su reflexión.

Continúa el jesuita con su razonamiento explicando la diferencia entre el bien poseído y el bien esperado con el ejemplo de san Juan. Cuando Cristo multiplicó los panes fue un gran milagro, mas a los hebreos, en la consideración del predicador, no les parecía aquel milagro fuese de un profeta presente, sino de uno que habría de venir. Según el predicador: "porque la esperanza apura los deseos, los deseos avivan la imaginación y ésta hace comúnmente mayores las cosas que se esperan que las que se poseen".[19] El bien poseído satisface y parece menos, el bien esperado no llena los vacíos del corazón.

[18] *Ibidem,* s. p.

[19] *Ibidem,* s. p.

De este discurso se deduce –asegura Gaspar de los Reyes- que san Pedro quería a san Juan en posesión de la cruz, no en el futuro. Cristo le auguraba un bien esperado y por lo tanto más grande, lo dejó a la expectativa y como dice el *concionator*, entre más expectación mayor admiración. Según el jesuita, algo semejante le sucedió a la Congregación de Betlehem: "No de otra manera debemos filosofar en nuestro caso que es más admirable esta Congregación en cuanto espera su confirmación".[20] Deseo hacer hincapié en lo siguiente: el predicador, según sus propias palabras, está filosofando y no sólo predicando. Como la dialéctica y la retórica era parte de la filosofía, cuando se discurría sobre un tema se estaba haciendo filosofía y no otra cosa. Ya no caben dudas, para la mayoría de los predicadores novohispanos barrocos cuando se discurría se filosofaba y todo sermón era un discurso, ergo, era una meditación filosófica.

Se equivoca José Antonio Gutiérrez al afirmar que los predicadores de esta época "Interpretaban la Escritura a discreción y la torcían a capricho, sin tener e cuenta la interpretación de la Iglesia y los Santos Padres".[21] Para este investigador los sermones de este tiempo eran "artificios y palabrería sin sustancia", no toma en cuenta la dialéctica tan sutil de esta época y, como dijo Gaspar de los Reyes, lo que ellos hacían era filosofar, porque el discurrir y el pensar fueron para esta época una misma cosa.

Para el rétor jesuita la Congregación de Bethlem y San Juan son muy parecidas, al menos en la pregunta hecha por san Pedro. De manera inductiva va explicando cada uno de los ejemplos citados como pruebas para reforzar su suposición. Al jesuita no le asombra la pregunta sino quién la plantea, si la hubiera hecho cualquier otro discípulo no le admiraría, mas la hace la piedra de la Iglesia: "¿Es posible que Pedro no alcanza lo que ha de ser este discípulo y que ignora?"[22] Si san Pedro era de toda la confianza de Jesús, cómo era posible que hiciera esta pregunta tan enfática. Para Gaspar de lo Reyes en la pregunta, está la respuesta: "Hágase reflexión en las razones que advertidas son una ponderativa pregunta con admiración: *hic autem quid* ".[23]

Aquí recurre el jesuita al argumento de definición: "es san Juan una admiración de la Gracia y de la naturaleza, de los Ángeles, y de los hombres, del Cielo y de la tierra, de la perfección y de la santidad".[24] Esto es admiración, sin embargo, busca el predicador

[20] *Ibidem,* s. p.

[21] Gutiérrez José Antonio, "El sermón novohispano en la segunda mitad del siglo XVII", en *Pensamiento novohispano* 7, Toluca, 2006, pp. 193-212.

[22] De los Reyes Ángel Gaspar, *Sermón del gran privado de Cristo,* s.p..

[23] *Ibidem,* s. p.

[24] *Ibidem,* s. p.

averiguar lo que es este singular evangelista. Para ello cita a Tertuliano donde se refiere a la muerte como la última cuestión. Para el jesuita la vida es como una gran universidad:

> Porque nuestra vida no es más que una constante disputa de dictámenes y sentencias encontradas en esta grande universidad del mundo, donde en tanto que vivimos, no se halla de nosotros cosa cierta, sino la incertidumbre; lo más se ignora, nada se sabe, todo se pregunta... tantas son las sentencias como las cabezas, el *utrum* siempre indeciso y nuestra vida en opiniones siempre: gran trabajo. Llega la muerte y en un momento, científicamente, define y dice con verdad quién es cada uno, acábense las disputas con la resolución última de todas las cuestiones: *Ultima omnium quaestionum.*[25]

La muerte venía a definir lo que el sujeto es, no el humano como especie, sino el hombre particular. El jesuita afirma: tantos sean los juicios como las cabezas, se ve aquí cierta influencia del eclecticismo. Para el último cuarto del siglo XVII la filosofía en España y la Nueva España estaba sufriendo una serie de transformaciones gracias a la crítica establecida por la modernidad. Esto es un reflejo de la mella de dicha crítica y de ese pensamiento ecléctico en la Nueva España.

Si la vida de los hombres es una constante duda, la de san Juan no lo fue menos, para esto cita las distintas explicaciones dadas por los teólogos, confirmando que no fue muy clara: "¿cómo luego hemos de saber con certidumbre lo que ha de ser la vida del Evangelista?"[26] La respuesta es clara, recurriendo a la muerte, sólo ésta ofrece certidumbre sobre los sujetos: "que murió el sagrado Apóstol de edad decrépita y fue enterrado en Éfeso".[27] Según esta tradición oral en la tumba de san Juan se destila un maná milagroso, concluye el predicador "es san Juan maná de los santos porque en él se bosquejaba ya este nuevo Bethlem".[28] Esta es al respuesta a san Pedro *Domine, hic autem quid*, este es el maná de los santos, llega a la consumación el predicador gracias a una tradición oral difundida para dentro del catolicismo. Es decir, su inferencia se basa en una creencia generalizada, esto es, la creencia es algo probable porque así parece a todos los hombres o a la mayoría o a los más sabios.

Para el predicador, la pregunta de san Pedro es muy artificiosa. San Pedro conocía a san Juan, sabía su nombre, entonces, ¿Por qué no llamarlo Juan? La explicación en el discurso es como sigue: cuando san Pedro hubiera dicho el nombre Juan lo hubiera rebajado,

[25] *Ibidem,* s.p.
[26] *Ibidem,* s.p.
[27] *Ibidem,* s.p.
[28] *Ibidem,* s.p.

pues estaba llamado a ser el maná de los apóstoles y así su nombre no designaba lo que habría de ser. Aquí encontramos un problema de la designación y el referente. Para el predicador san Pedro usó el pronombre éste y no el nombre propio porque intuía lo que habría de llegar a ser el apóstol. El evangelista llegaría a ser el maná de los santos pero en un futuro condicionado.

Narra a continuación la conocida historia de cómo los israelitas probaron el maná. Mas, se pregunta el rétor ¿por qué le llamaron al alimento bajado del cielo maná y no de otra forma? Si les sabía a carne, por qué no llamarlo así, o fruta o pan. Lo llamaron maná porque: "era el Maná un manjar tan superior y prodigioso que no había nombre que lo adecuara, ni que cabalmente lo significase, si le dieran nombre lo explicaran menos de lo que era, o por decir mejor, no lo explicaran, pues llámese Maná para que siempre que se nombre, se admire, se diga lo que es y con asombros se declare".[29] Vemos pues el problema entre las palabras y las cosas, no había nombre para el maná, por eso lo llamaron así, el leguaje del hombre es finito y bastante equívoco. De aquí va a concluir el jesuita que por eso san Pedro usa el *hic* y no el nombre propio.

San Juan era el discípulo amado de Jesús, cita el predicador varios pasajes de los evangelios sinópticos para comprobar esto. Nunca le llaman el entendido o el inteligente, sino el amado: "y a esa causa nuestro Santo no se ha de decir el entendido, sino el antonomásticamente amado porque es el Maná"[30] Sólo a san Juan le queda el mote del amado discípulo porque: "los demás justos han sido blanco de voluntades determinadas, San Juan es un santo objeto universal de todas las voluntades".[31] Es decir, el evangelista no sólo hizo la voluntad de Cristo, sino la voluntad de los hombres.

La tercera meditación de Gaspar de los Reyes comienza haciendo una afirmación poco ortodoxa: "Ya en Juan os ofrezco una tabla limpia y bien dispuesta para que con los colores de la ficción pinte la voluntad a su gusto".[32] Este es un símil con la pintura obviamente y pareciera referirse a la ficción como algo artificialmente inventado, más de lo que habla es del ficcionalismo: "Se trata en definitiva de un vehículo epistemológico que transparenta la verdad y el sentido del mundo, o facilita, en último caso, un acceso directo a ellos".[33] El ficcionalismo, para esta época no trataba de ficciones, sino de

[29] *Ibidem,* s.p.
[30] *Ibidem,* s.p.
[31] *Ibidem,* s.p.
[32] *Ibidem,* s.p.
[33] García Gilbert Javier, "El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián" en Grande, Miguel (coord.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, p. 70.

una capacidad heurística del filósofo para encontrar los argumentos o semejanzas necesarios para la comprensión de su objeto de estudio. Acorde con lo pedido por Baltasar Gracián: "Se han de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos y los divinos como si no hubiese humanos, regla es de gran maestro, no hay que añadir comento".[34] Además, esta consideración de Gaspar de los Reyes estaba a tono con la definición de vida de los hombres, como continua oposición de opiniones.

En la cuarta reflexión asegura que a san Juan se le puede llamar propiamente Maná y no equívocamente. Para eso recurre a la etimología del apellido del padre de Juan, Zebedeo. Dicho apelativo es *boanerges* cuyo significado es rayo, por lo tanto, san Juan era rayo o el hijo del trueno: "porque fue semejante al rayo en la condición y también parecido al rayo en la naturaleza... cuando al formidable trueno de su predicación evangélica obligó a temblar los términos del orbe".[35] Reconoce a san Juan como un hombre y por lo tanto una breve porción de barro con aliento vital: *Homo vanitati similis*, como dijo Crisóstomo: *Homo vapori simili*. Cristo que al momento de permitirle, se recargara sobre su pecho, le estaba dando un estatuto distinto, el de elegido. Concluye el predicador esta idea afirmando:

> Hijo del trueno, el vapor terrestre, se transforma en flamante rayo tan superior y sublime, que justamente retrata en si la condición y origen del Cielo para ser de todas partes maravilloso Maná, no sólo porque encierra todas las perfecciones, más también porque del Cielo participa las calidades, y así como es el Cielo, es el Maná, aquel impenetrable a los corpóreos sentidos, éste incomprensible al discurso de los hebreos, y Juan como el Cielo y como el Maná es tan admirable, que no dispensa al humano entendimiento sus noticias y sólo permite y da lugar a las admiraciones.[36]

¿Qué tienen en común el cielo, el maná y san Juan? No se les pueden comprender ni con los sentidos ni con el entendimiento, sólo le queda al hombre la admiración. Este es un punto importante en la predicación barroca y aquí el jesuita lo explica muy bien. Dentro de la religión católica se sobrevaloró el misterio, aquella situación tremenda no era susceptible de medir con los métodos humanos y tampoco alcanzaba a definir palabra alguna. De esta suerte, esta cuestión del misterio se fue trasladando subrepticiamente de lo que realmente era un misterio a otros fenómenos que no se habían constituido como tal. De esta forma, la vida de santos o beatos u otros muchos sucesos religiosos se les

---

[34] Gracián Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio*, Edición y notas de Ceferino Peralta, Edit. Larrumbe, Vol. 1, Aragón, 2004, p. 97.

[35] De los Reyes Ángel Gaspar, *Sermón del gran privado de Cristo,* s.p..

[36] *Ibidem,* s.p.

fue poniendo esa aura de misterio, lo cual trajo como consecuencia que la admiración fuera tomada como un elemento importante de la predicación barroca, sobre todo del último cuarto del siglo XVII.

En la quinta sección plantea este pregunta *hic autem quid* al Hospital de Bethlem. Así como san Juan es el maná de los apóstoles, así el de Bethlem es la bendición de los hospitales. Para confirmar esta idea recurre al argumento de autoridad citando a Pedro Damián y a otros teólogos. Así como del supuesto sepulcro de san Juan nacen unos granos curativos, así del hospital de Bethlem tiene el cometido de la sanación de los enfermos. Evidentemente, esta parte esta construida a partir del razonamiento por analogía.

"Y a la manera que hacía admirable al otro Maná la condición del Cielo: para serlo este Hospital no falta del Cielo la condición",[37] con esta proposición comienza la sexta reflexión. Para este jesuita, san Juan, como el hospital de Bethlem, participan de la condición del cielo. Hay aquí una idea platónica de la participación, pues sustancialmente no pueden participar, pero sí por analogía. Aquí el analogado principal es el cielo y tanto san Juan como el hospital son los analogados secundarios, aunque san Juan es más parecido aún al cielo que el mismo nosocomio. Las pruebas aducidas son la parábola de Lucas 12 y otras partes del evangelio.

La admiración y no otro motivo fue lo que movió al concionador a plantear sus argumentos de esta manera, a comparar tanto a san Juan con el maná y al hospital de la orden de Bethlem. La admiración, desde Aristóteles hasta esta época, fue considerada como uno de los ingredientes necesarios para despertar el interés del receptor por el discurso. En la antigüedad se distinguían varios tipos de causas según su grado de defendibilidad, una de las cuales se denominaba precisamente *admirabile*, es decir, defender opciones que chocaban contra la opinión común. Esta es la condición de la mayoría de los sermones barrocos, no optaba por la opinión más común, sino por la menos común, y con eso hacían más admirable su alocución. Pero también invitaban a la feligresía a admirar la realidad toda como un gran milagro y como un misterio.

5. A manera de conclusión

El predicador barroco no sólo es *vir bonus*, sino también y sobre todo *peritus*. No bastaba un hombre honrado y virtuoso, se necesitaba un hombre inteligente y bien preparado, pues las corrientes filosóficas del siglo XVII intentaban socavar la tradición en la que

[37] *Ibidem,* s.p.

se elevaba la Iglesia Católica. Por lo tanto, era menester para el orador sagrado una firme formación en el arte de argumentar y discurrir en un ambiente presa de cualquier número de discursos filosóficos contrarios. Por eso los concionadores recurrían a todo su saber retórico y dialéctico.

Para ésta época barroca el predicador era un filósofo-orador, no sólo se contentaba con comunicar la palabra de Dios o con amonestar a la feligresía, sino particularmente, se dedicaba a reflexionar acerca del objeto de conocimiento. En efecto, la Retórica era una rama de la Filosofía y si ésta era la teorización sobre lo más conveniente, se veía a leguas que el predicador intentaba llevar su discurso en ese sentido. La oratoria sagrada del Barroco novohispano se inclina más hacía la dialéctica gracias a la formación filosófica de los concionadores.

En los sermones el filósofo-orador era más libre de discurrir sobre un tópico que en la barandilla de la cátedra. En el púlpito, este tipo de filósofo, podía discurrir y llevar hasta sus últimas consecuencias cada una de las suposiciones planteadas. Es cierto, seguía la Sagrada Escritura, pero los distintos niveles de interpretación de la misma le permitía llegar a una serie de conclusiones que otros no habían ni siquiera imaginado. Como había dicho Aristóteles, la retórica era antístrofa de la dialéctica y el filósofo-orador sabía perfectamente esto y lo llevaba a la práctica en su unidad discursiva. No sólo se hacía filosofía en los manuales de lógica o las súmulas de la época, sino también y de manera más práctica en estas unidades discursivas denominadas sermones.

Evidentemente, los sermones novohispanos son producto de la reflexión filosófica del momento. Los predicadores echaban mano no sólo de su formación teológica sino especialmente de la filosófica. La relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, esto es, entre el predicador y su sermón, no es de mera adecuación de la mente con las cosas, tampoco es subjetivista, es más bien hermenéutica. Debido al proceso de exégesis de una perícopa de la Sagrada Escritura, pero también de la interpretación de los hechos históricos o de otro tipo de documentos.

¿Por qué digo que es una *episteme* hermenéutica la del orador-filósofo barroco novohispano? En primer lugar, como hemos visto hasta ahora, no hay una adecuación de la mente con la cosa. El discurso barroco no se apega, por ejemplo, a la realidad histórica de la vida de un santo o a la realidad de un templo. El discurso barroco es siempre interpretativo, siempre está preguntado qué significado tiene tal o cual palabra o símbolo o metáfora. Todo está por descubrirse, desde ciertas relaciones etimológicas de las palabras en la Sagrada Escritura, hasta los acontecimientos políticos o sociales

que vive el predicador y su feligresía. No hay elemento que no aporte un significado. De esta suerte, la relación del predicador como sujeto cognoscente con su objeto de estudio es hermenéutica, netamente interpretativa.

En una época en que se estaba construyendo la epistemología basada en la experiencia y la razón, con pensadores como John Locke o David Hume, los predicadores barrocos novohispanos no apostaron a la experiencia porque los sentidos engañan a la mente y tampoco se aventuraron a la razón porque es limitada y finita. Fincaron su saber y conocimiento en la capacidad de interpretar y comprender los símbolos, las metáforas y todo lo referente a la Sagrada Escritura. También trataron de comprender la historia de los hombres y vieron en ella los signos de los tiempos que les permitían descubrir cuál era la voluntad de Dios.

Para el predicador novohispano el saber no se construye a partir de la razón o la experiencia, sino a partir de un texto sagrado dado por Dios y de las posibles interpretaciones realizadas por los teólogos de todas las edades de la cristiandad. El fundamento del paradigma sermocinal elaborado a partir del siglo XVII es una teoría del conocimiento exegética, un saber interpretativo.

Evidentemente, la semejanza y la analogía, como ya lo vimos más arriba, juegan un papel constructivo en el saber ínsito en el sermón. Gracias a la analogía de proporcionalidad impropia, la metáfora, los predicadores barrocos pudieron establecer relaciones entre entes tan distantes como un santo y un hospital, o un predicador muerto y los descubridores de América. La analogía permite predicar un mismo nombre con diversos sentidos a distintas cosas que tienen un principio en común. La semejanza, aunque más débil, también contribuyó para esta *episteme* del sermón barroco novohispano. La homología es la correspondencia estructural, una relación que se da en dos sistemas semióticos distintos. Esta homología llevada a cabo por los predicadores se da muchas veces gracias al análisis semántico de las palabras o de las frases.

La retórica formó un conocimiento probable y verosímil de la realidad y dicho conocimiento se enquistó en el pensamiento novohispano. A diferencia de la alta escolástica, en los predicadores barrocos novohispanos no hay una adecuación de la mente con el objeto, tampoco hay una adecuación de la palabra con la cosa. Pero tampoco tenían un concepto utilitario del saber y de la verdad, sino que esa *episteme* retórica estaba basada en una comunidad comunicativa real e histórica: el establecimiento de una intersubjetividad a través del poder de la palabra.

En efecto, la retórica comporta diálogo, el predicador establece un diálogo con la comunidad cristiana. Aunque pudiera parecer un monólogo, el sermón barroco novohispano intenta interpelar al cristiano, convencerlo y moverlo hacía la rectitud de la vida. El argumento más usado en este sentido es el *ad hominem*, esto es, las razones esgrimidas están a la medida del público al cual se dirige, apoyándose en las convicciones del interlocutor. Los predicadores denominaban al argumento *ad hominem* con la expresión *argumentum ex concessis*, es decir, usaban en su favor los argumentos aceptados o concedidos (*ex concessis*) por el interlocutor. Así, el sermón partía de lo ya establecido y de ahí sacaban conclusiones distintas que producían un saber específico. Más ese saber no era pretencioso, no se postulaba como a verdad única y absoluta, sino, como lo sostienen los censores de los sermones y los mismos concionadores, era un saber probable y verosímil.

Bibliografía

Barcia Zambrana, José de, *El despertador Cristiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*, t. I, por Manuel Román, Madrid, 1719.

De los Reyes, Ángel Gaspar, S*ermón del gran privado de Cristo el evangelista san Juan*, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, México, 1689.

García Gilbert, Javier, "El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián" en Grande, Miguel (coord.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004.

Gutiérrez, José Antonio, "El sermón novohispano en la segunda mitad del siglo XVII" en *Pensamiento novohispano* 7, Toluca, 2006.

Gracián Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio*, Edición y notas de Ceferino Peralta, Edit. Larrumbe, Vol. 1, Aragón, 2004.

Hortiz, fray Alonso, *Sermón panegírico del ínclito mártir S. Pedro de Valencia*, Por Francisco Rodríguez de Lupercio, México, 1674.

Pantoja, Nicolás, *Panegírico sacro del ínclito mártir protector del Santo Oficio san Pedro de Verona*, Por la viuda de Bernardo Calderón, México, 1659.

Platón, *Teeteto*, Edición, prólogo, traducción y notas Manuel Balasch, Introducción Antonio Alegre Gorri, Antropos, Barcelona, 1990.

IN FESTO INCARNATIONIS, UN HIMNO DE GUILLÉN DE LAMPART «REY DE AMÉRICA CITERIOR Y EMPERADOR DE LOS MEXICANOS»

Olivia Isidro Vázquez
Universidad Nacional Autónoma de México
ordisivo@gmail.com

En esta participación presento una interpretación del himno titulado *In festo Incarnationis* o *En la fiesta de la Encarnación* en el que se descubren las ideas políticas que Guillén de Lampart manifestó en distintos escritos, mismas que se desprenden de la traducción de dicho himno.

1. El personaje

Guillén de Lampart o, como él se denominó ante el Tribunal del Santo Oficio, don Guillén Lombardo de Guzmán, llegó a Nueva España el 24 de junio de 1640 en la flota del general Roque Centeno, junto con Diego López Pacheco y Bobadilla, marqués de Villena, y don Juan de Palafox y Mendoza, visitador y obispo de Puebla.[1]

Dos años más tarde, en 1642, el capitán Felipe Méndez Ortiz acusó a don Guillén ante el Tribunal del Santo Oficio de haber dicho «que es hijo del rey don Felipe III, […] que ha hecho cédulas y despachos como si fueran del rey, […] que ha utilizado métodos ilícitos o sortilegios prohibidos como la astrología, […] el peyote […] y pacto con el demonio para saber las cosas futuras».

En la audiencia de la tarde del jueves 30 de octubre del mismo año, don Guillén declaró que era «natural de la ciudad de Wexford del reino de Irlanda, residente en la ciudad de México, que tenía más o menos entre 26 y 27 años, soltero, que se ocupaba en pretensiones de oficios al servicio de los virreyes y que el 26 de octubre de 1642 lo prendió el alguacil del Santo Oficio a las diez y media de la noche estando en casa de don Sebastián Alfonzo Carrillo».

[1] Las referencias de este apartado fueron tomadas de: Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 1496 y 1497; Gabriel Méndez Plancarte, "Don Guillén de Lámport y su Regio Salterio, Manuscrito inédito de 1655", pp. 123-192 y 285-373, Ábside y Javier Meza González, *El Laberinto de la mentira. Guillén de Lamporte y la Inquisición.*

Mencionó, en esta declaración, que sus padres eran don Ricardo Lombardo,[2] que había muerto diez años atrás, y doña Aldonza de Guzmán, alias Sutton, quien había muerto cuando él era pequeño. Manifestó que estudió la filosofía y demás artes en el Colegio de los Niños Nobles, que en San Lorenzo el Real del Escorial estudió teología y las demás facultades, las cuales terminó de estudiar en Dublín.

En esta audiencia también relató vastos acontecimientos acerca de su cercanía con el rey Felipe IV y el Conde-Duque de Olivares; los motivos por los que fingía ser hijo natural de Felipe III. Pero, sobre todo, puntualiza que probablemente lo habían detenido a causa de una carta de veinte pliegos, que escribió al rey en 1641, sobre el mal gobierno del virrey Marqués de Villena, y que la destitución de éste fue por causa de sus denuncias, pues de todo ello tenía pruebas y respuestas del rey.

Luego de tres audiencias, para que el acusado don Guillén confesara sus culpas y se arrepintiera —hecho que nunca sucedió—, el tribunal decidió confinarlo en la cárcel de la Inquisición y, en 1645, se le acusó de setenta y un cargos, entre ellos: astrólogo judiciario y pacto con el demonio. Sin embargo, el 26 de diciembre de 1650 logró escapar dos días, durante los cuales pegó panfletos en la puerta de la Catedral, en las calles de Tacuba y Donceles, en estos panfletos denunciaba distintos abusos de los inquisidores; asimismo mandó cartas al virrey Luis Enrique de Guzmán. Este hecho dio lugar para que, luego de ser apresado nuevamente, se abriera un segundo proceso.

En total, al cabo de diez y siete años, se le acusó finalmente de doscientos veintiocho delitos, por lo cual el miércoles 19 de noviembre de 1659 fue relajado al brazo secular y quemado vivo en el convento de san Hipólito por «haber sido y ser hereje, apóstata, secretario de las sectas y herejías de los malditos herejes Calvino, Pelagio, Juan Hus, Viclefo y Lutero, y de los alumbrados y otros heresiarcas».

La presencia de don Guillén dejó huella en múltiples autodefensas y declaraciones que dio al Santo Oficio, al considerar que sus defensores no eran lo suficientemente capaces, pues llegó a escribir autodefensas de hasta treinta y un folios, en éstos, además de refutar acusaciones y testigos, incluye referencias a autores clásicos como Aristóteles, Platón, Virgilio, Horacio, santo Tomás de Aquino, y desde luego del canon bíblico.

[2] Fray Juan Lombardo declaró el 12 de junio de 1651 que cuando su padre enviudó se ordenó sacerdote y comenzó a usar el título de «don» por ser más honroso, aunque en Irlanda no se usaba. Javier Meza González, *El Laberinto de la mentira. Guillén de Lamporte y la Inquisición*, p. 21.

De don Guillén conservamos los siguientes escritos que poseen un fondo político:

1. La *Proclama por la liberación de la Nueva España de la sujeción a la Corona de Castilla y sublevación de sus naturales*[3], documento que fue encontrado entre los papeles que Guillén de Lampart tenía al momento de su arresto; este escrito discurre sobre temas referentes a una sublevación de los naturales y esclavos.

2. El *Pregón de los justos juicios de Dios, que castigue a quien lo quitare*[4] es un libelo que pegó en la puerta de la Catedral y en las calles de Donceles y Tacuba, en el cual declaró abusos de los inquisidores.

3. El *Regium Psalterium*[5] incluye 918 salmos y 17 himnos escritos en lengua latina y en cuyo título y dedicación se proclama emperador y rey de los mexicanos.

   LIBRO PRIMERO DEL REGIO SALTERIO de Guillén Lombardo o Lamport, wexfordiense, de Irlanda; constituido rey de América citerior y emperador de los mexicanos por el altísimo Dios de Israel y de todo lo visible e invisible, por Jesucristo, hecho verbo encarnado, nuestro señor del cielo de los cielos y señor del orbe de la tierra y redentor sempiterno del mundo. Todos los salmos fueron compuestos o suplicados, escritos incluso cantados, en lo profundo de la miseria, delante de la muerte, en el brazo de Dios del cielo, estando presentes conmigo los ángeles del altísimo Dios vivo, inspirándome el Señor en aquel tiempo y memoria. Cantaré para ti en presencia de los ángeles: suplicaré a tu sagrado templo y declararé los salmos en tu nombre, rey David. Regio salterio. Con justicia compuse los siguientes salmos antes de convertirme totalmente de lo mundano al Señor.[6]

[3] Biblioteca Cervantina, Colección Conway, ff. 40r-47v. BDMx, http://bdmx.mx/detalle.php?id_cod=25, [1/06/2012].

[4] AGN, *I.*, vol. 1497, fol. 8.

[5] AGN, *I.*, vol. 1497, fol. 375.

[6] LIBER PRIMUS / REGII PSALTERII / Guillielmi lombardi sive Lampordi Wexfor / diensis Hyberni citrae Americae Regis et Mexica / norum imperatoris constituti. / Ab Altissimo Deo Isrrael visibilium et invisibilium Fa / ctore Verbo incarnato Domino / nostro Iesuchristo caeli cae / lorum et Orbis terrenarum Domino et sempiterno mundi Redem / ptore. / Psalmi in profundo miseriae ante exitum in Brachio / Dei caeli omnes aut compositi aut orati scripti sive cantati / adstantibus Altissimi Dei vivi Angelis / mecum eo tempore / et memoria Domino suggerente. / In conspectu Angelorum psallam tibi: Adorabo ad / Templum sanctum tuum et confitebor nomini tuo / Rex David psalm. / Regium Psalterium / Sequentes fere composui psalmos antequam in totum e / ram a mundo conversus ad Dominum. *Idem*.

2. El himno

In festo Incarnationis*

Obstupescat multitudo
Dominum videre
ecce Regum celsitudo
throno virginis gaudere
5 in arca inmensa magnitudo.
Nova Proles et Divina
demittitur caelo
verbum caro peregrina
in intacto matris velo
10 gratia plenae genuina.
En vestitur Deus Rosa
non vestitu de aurato
quia genitrix formosa
praecauetur a peccato
15 et a labe criminosa.
Caelum, luna, et sol in cella
mira cano tamen vera
ipse Deus in Puella
auctoris matre sincera
20 quae solem generat stella.
Gloria tibi genitori
atque nato benedicto
et Paraclyto Amori
Trino et vno Deo dicto
25 Regi Domino Ductori.
Amen

* AGN, *I.*, vol. 1497, ff. 397v-398r, cols. 2 y 1.
Quintillas octosílabas de rima consonántica.

En la fiesta de la Encarnación

Que se admire la multitud
al ver al verdadero Señor;
he aquí excelencia de reyes;
con trono virginal se goza,
5 en arca inmensa, su magnitud.
Prole nueva y divina
es enviada desde el alto cielo.
El Verbo, carne peregrina
en el intacto velo de su madre,
10 es gracia auténtica de la preñada.
¡Mirad! Dios, como rosa, está vestido,
no con vestido dorado,
porque su madre hermosa
está libre de pecado
15 y de ruina infamante.
Aunque cielo, luna y sol en el santuario se hallan,
no obstante yo canto admirables verdades;
Dios mismo en una Doncella,
madre legítima del creador,
20 estrella que engendra un sol.
Gloria a ti Padre
y a tu Hijo bendito,
también al Paráclito Amor,
llamado Dios trino y uno,
25 Rey, Señor, Guía.
Amén

Este himno hace referencia al *Evangelio según Juan*, capítulo primero, en el cual se menciona la Eencarnación (*Incarnatio*) del Verbo, acto por el que el Hijo de Dios hizo suya a la humanidad tomando un alma y un cuerpo de hombre,[8] además, alude al peregrinar de Jesús para anunciar el reino de Jehová en la Tierra (Lc 9, 58) y menciona elementos como la rosa que simboliza la sangre y las llagas de Cristo, la transfiguración de las gotas de su sangre, que también es un símbolo del renacimiento místico de Jesús por su relación con esta sangre derramada, representa el primer grado de regeneración

[8] Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, p. 239.

o de iniciación.[9] Igualmente, hace referencia al sol que representa la figura de Jesús en diversos pasajes bíblicos como: Ml 4, 2: nacerá el sol de justicia; Mt 17, 2: resplandeció su rostro como el sol, Ap 1, 16: su rostro era como el sol cuando resplandece en su fuerza, entre otros más.

Sin embargo, realmente ¿la intención de don Guillén, al retomar distintos temas sobre la vida de Jesús, fue mostrar su arrepentimiento al Tribunal del Santo Oficio para liberarse de su proceso inquisitorial? El siguiente verso nos muestra una lectura distinta a la ya mencionada:

Caelum, luna, et sol in cella / Aunque cielo luna y sol en el santuario están
Mira cano tamen vera / no obstante yo canto admirables verdades

La idea principal que se deriva es que diversos elementos celestes figuran en iglesias cristianas y Guillén canta admirables verdades, a pesar de que no está en esos santuarios /*cella*; no obstante entre los múltiples significados del vocablo *cella* además de 'santuario' encontramos el de 'celda', lo que nos conduciría a contemplar dos traducciones más del segundo verso: «aunque cielo luna y sol en un granero están…», haciendo alusión al lugar donde Jesús nació, y «aunque cielo luna y sol en una celda están…», pues, aunque Guillén se encuentre en una celda, los astros están de su lado para cantar admirables verdades.

Dentro de la vasta producción de Guillén se encuentran ideas sediciosas en contra del Imperio Español, no sólo para beneficio de los naturales, sino también de los esclavos negros, mulatos y berberiscos.[10] Debido a esto, podemos contemplar la última traducción como un resquicio de protesta por parte de don Guillén, pues lo manifiesta en sus distintos escritos: en el título del *Regio Salterio*, donde expresa que los ángeles lo acompañaron al escribir la obra; en la *Proclama por la liberación de la Nueva España, Pregón de los justos juicios de Dios* y las declaraciones por las injusticias inquisitoriales que don Guillén denunció durante años de proceso, además de que, dentro del *Regio Salterio*, hallamos una *Orden de votos* y una Institución de *justicia evangélica* donde habla de los compromisos que adquiriría al volverse emperador de México y de la educación religiosa que recibiría el pueblo.[11]

---

[9] *Ibidem*, pp. 892-893.

[10] *Proclama por la liberación de la Nueva España de la sujeción a la Corona de Castilla y sublevación de sus naturales*. Biblioteca Cervantina, Colección Conway, ff. 40r-47v. BDMx, http://bdmx.mx/detalle.php?id_cod=25, [1/06/2012].

[11] Estos compromisos y educación se hallan en la *Orden de votos y la Institución de justicia evangélica* respectivamente.

Esta idea la refuerza la locución adverbial *no obstante*, pues, expresa una idea opuesta a lo dicho anteriormente, es decir: a pesar de que Guillén esté en una celda, canta verdades admirables y Dios y los ángeles están con él. De esta manera, el resto del himno adquiere una nueva significación, en la cual Guillén asume el papel de Jesús: la multitud se admirará al verlo como el nuevo rey de América; él, como nueva descendencia peregrina, tomando en cuenta que recorrió un largo camino para llegar a Nueva España, es designado por Dios como rey.

Conclusiones

Este himno representa un ejemplo muy singular de la originalidad, ingenio y conocimiento del autor, nos muestra la faceta cristiano-católica tradicional, pero, sin duda, también nos muestra un diminuto universo que se dibuja paralelo a su obra política, retoma ideas plasmadas sus escritos, mismos que por un breve tiempo marcaron la historia de Nueva España, en los que se revelan las intenciones de Guillén como nuevo emperador de América, salvador de la población sin exclusiones sociales, acusador de injusticias, mártir condenado, inspirado por Dios.

Indudablemente la obra se compone de elementos muy diversos y nos permite tener un acercamiento a su ideología, su contexto y las circunstancias socioculturales del virreinato. No sólo encontramos elementos literarios originales o rastros de la religión católica, también podemos apreciar diversas interpretaciones que nos muestran cuál era el pensamiento de aquél personaje y hasta dónde, de alguna manera, sus ideas revolucionaron a tal grado que, hasta en la actualidad, es considerado por algunos investigadores como precursor de la Independencia.

En imprescindible recuperar la obra de don Guillén, no sólo para rescatar la historia, sino también para investigar el tipo de literatura que poseemos en un fondo tan importante como el Archivo General de la Nación. Es fundamental, pues, saber cuáles eran sus influencias literarias, religiosas y políticas, pero sobre todo aclarar las interrogantes que han deambulado la vida de este autor: qué influencias tuvo para que la Inquisición, a pesar del mandato del rey, no lo entregara a la justicia secular y con qué intención escribió su salterio. En fin, aclarar las diversas contradicciones que se han producido a lo largo del tiempo sobre este personaje tan hermético.

Bibliografía

Archivo General de la Nación de México, *Inquisición*, volúmenes 1496 y 1497.

Ausejo, Serafín de *et al.* , *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1987.

Bayardi Landeros, Citlalli, "Tres salmos de don Guillén de Lampart", trad. Raúl Falcó, *Revista de Literatura Mexicana*, vol. IX, núm. 1, 1998.

Guillén de Lampart, *Proclama por la liberación de la Nueva España de la sujeción a la Corona de Castilla y sublevación de sus naturales,* Biblioteca Cervantina, Colección Conway, ff. 40r-47v. BDMx, http://bdmx.mx/detalle.php?id_cod=25, [1/06/2012].

___________, *Pregón de los justos juicios de Dios, que castigue a quien lo quitare*, Biblioteca Cervantina, Colección Conway. BDMx, http://bdmx.mx/detalle.php?id_cod=25 [1/06/2012].

Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 2007.

Isidro Vázquez, Olivia, *Himnos novohispanos del siglo XVII: Regivm Psalterivm Gvillielmi Lombardi*, Tesis de licenciatura, UNAM, México, 2011.

Méndez Plancarte, Gabriel, "Don Guillén de Lámport y su Regio Salterio, Manuscrito inédito de 1655", *Ábside, Revista de cultura popular*, México, 1948.

Meza González, Javier, *El Laberinto de la mentira, Guillén de Lamporte y la Inquisición*, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Ediciones Sin Nombre, México, 1977.

PROBLEMAS REFERENTES AL POSIBLE ORIGEN ORIENTAL DE UNA ARTESANÍA OTOMÍ DE IXMIQUILPAN, ESTADO DE HIDALGO

Enriqueta M. Olguín
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
kikiolguin@hotmail.com

Introducción

Ya en otras ocasiones se ha escrito sobre los materiales, las técnicas, las formas, la tradición oral – individual, familiar y comunitaria-, la evolución de los objetos decorados y los patrones decorativos de la *artesanía de incrustación de concha*, o *hyoka b'ida*, vocablo *ñahñu*[1] que significa *pelar* o *labrar guitarras*, o *hacer guitarritas*.[2] En Hidalgo y entre los mestizos a esta artesanía se le conoce con el nombre genérico de "*las guitarritas*", que se elaboran en el barrio otomí de El Nith, Ixmiquilpan, en el Valle del Mezquital (Fig. 1).

En otros lugares se comenzó a abordar la historia de esta artesanía relacionándola con los marcos de los enconchados virreinales y con las lacas orientales, de esa misma época, atendiendo a sus similitudes formales.[3] En el presente se plantearán los problemas

[1] Se utiliza aquí el término *ñahñu* únicamente para hacer referencia a la lengua otomí. Así denominan a su lengua los habitantes indígenas del Valle del Mezquital, Hgo.

[2] Vale apuntar que recientemente, el día 12 de agosto del 2012, quien suscribe escuchó por la radio un comentario según el cual los artesanos de la *hyoka b'ida* se autodenominan "concheros". Este es un dato que no se ha constatado en el campo, pero vale la pena tenerlo presente, pues es incierto si se usa y si se seguirá utilizando.

[3] Olguín Enriqueta M., *Hacer Guitarritas*, Ed. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, Hidalgo, México, 1994; Olguín, Enriqueta M., "1872, Una Caja para Cáliz, Ejemplo de Artes Aplicadas en el Valle del Mezquital", en *Memoria del Primer Coloquio Otopame*, editada en disquetes. Disco 2/2, Versión Word Perfect 5.0 Presentación y Contenido en el archivo AAPRESEN, consultar Olguín.doc del 20-22 de septiembre de 1995, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma del Estado de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Querétaro. Qro., 1997; Olguín, Enriqueta M., "Decoraciones en Objetos Incrustados con Concha del Siglo XX y en Pinturas Enconchadas Novohispanas del Siglo XVIII", en *Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano* del 4 al 6 de noviembre de 1999, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1999; Olguín, Enriqueta M., Nácar en manos otomíes, Ed. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo, México, 2004; Olguín, Enriqueta M., "El Estudio de las Artesanías como partes de la Identidad Cultural", en *Miradas y Reencuentros en el Noroeste, Noreste, Centro y Sur de México*, pp. 65-95,

que deben resolverse para sostener el hipotético origen oriental de dicha artesanía, ya propuesto en otros lugares, como se precisará después.

Una de las preguntas claves para explicar la existencia de las semejanzas entre la artesanía que aquí interesa y las obras orientales es, sin duda de qué manera los otomíes del Valle del Mezquital pudieron haber tenido contacto con los trabajos orientales.

Una respuesta tangencial a esta interrogante está relacionada con la actividad de los comerciantes otomíes que podían adquirir las mercaderías orientales directamente en la ciudad de México, en Tulancingo o en Puebla, e irlas vendiendo a lo largo de sus numerosas rutas de mercado.

Esto puede inferirse considerando que para el siglo XVIII un administrador de las alcabalas de Tampico apuntó que los otomíes de Huayacocotla vendían mercancías adquiridas en Tulancingo, la ciudad de México y algunas veces en Puebla.[4] Ahora bien, una ruta que los comerciantes seguían para dirigirse de la Cuenca de México hacia la Huasteca pasaba por Zacualtipán, Metztitlán, Atotonilco el Grande, Tianguistengo, Huayacocotla, Tulancingo y viceversa. En adición, se sabe que en los siglos XVII y XVIII llegaban hasta los mercados Huastecos: terciopelos, holandillas, seda floja y torcida procedentes de China.[5]

Coord. Carlos Maciel Sánchez, Rigoberto Rodríguez Benítez y Alfonso Mercado Gómez, Ed. Universidad Autónoma de Sinaloa, Facultad de Historia, Culiacán, Sinaloa, México, 2006; Olguín, Enriqueta M., "El Galeón de Manila y los orígenes de una artesanía del Valle del Mezquital, Hidalgo", en XXI *Encuentro de Investigadores sobre el Pensamiento Novohispano, 2008*, El Colegio de Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa PROMEP de la Secretaría de Educación Pública, Culiacán, Sinaloa, México, 2008 a; Olguín, Enriqueta M., "Especulaciones sobre un evangelizador perdido y las formas artísticas de una artesanía hidalguense," *Seminario internacional Población y Desarrollo El Valle del Mezquital: Pasado Presente y Perspectiva*, Área de Sociología y Demografía del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México y Centro de Estudios de la Transnacionalización y Desarrollo de la Universität Bielefeld, Alemania. 9 y 10 de abril del 2008, Pachuca, Hidalgo, México, 2008 b; Olguín, Enriqueta M., "Reminiscencia de la Jaranería Hidalguense y Antiguas Rutas Pedestres de Intercambio" en *Memoria del IV Coloquio Nacional Sobre Otopames (Guanajuato 2002)*, pp. 97-120, Coord. David Charles Wright Carr, Universidad de Guanajuato, Campus Guanajuato, Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames, Departamento de Historia, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Guanajuato, Gto., México, 2010; Olguín, Enriqueta M., "El Valle del Mezquital, Hidalgo, México y el Galeón de Manila: la artesanía de incrustación de concha y la pintura enconchada", *XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana*. Línea V. Cultura y Poder en la Iberoamérica Colonial, del 29 al 31 de marzo del 2012, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del San Luis Potosí, S. L. P., México, 2012.

[4] Escobar en Ana Bella Pérez Castro,"Los mercados de la Huaxteca hidalguense", en *Antropología Social en el Estado de Hidalgo*, pp. 77-98, David Lagunas y Sergio Sánchez (Coords.) Ed. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, Hidalgo, México, 2010; pp. 91-92.

[5] Ana Bella Pérez Castro, *Ibidem*, p. 28.

Dichas mercaderías circulaban a partir de Huayacotla, por Ilamatlán, Chicontepec, Pánuco, Huejutla y Tempoal. Sin embargo, es de notarse que estos registros no dan cuenta de la dispersión de esos comerciantes ni de sus mercaderías hacia el Valle del Mezquital.

La manera como circulaban las mercancías venidas desde China y de otros lugares de Oriente es un tema del que falta aún mucho por investigar. En este sentido, resultan sumamente útiles las observaciones que realiza Sonia Ocaña sobre los pintores novohispanos del maque (o de la pintura enconchada), a propósito de las condiciones sociales y políticas del gremio de los pintores y de sus diversas calidades de preparación para elaborar enconchados, lo cual se ve reflejado en el precio de las obras de fines del siglo XVII y de principios del XVIII.[6] Este ejemplo, que se centra en la pintura enconchada, tiene que ver con la hipótesis planteada por quien suscribe sobre el posible origen oriental de la *hyoka b'ida*, en tanto los enconchados y esta artesanía comparten varios rasgos formales. Pero, sin duda, se requiere de una base para sostener dicha hipótesis y ese cimiento apenas está en construcción, de suerte que el objetivo del presente es apuntar una serie de interrogantes que permitan, una vez superadas, elaborar tal construcción.

Hablando sobre la pintura enconchada, dice Sonia Ocaña: "Desconocemos hasta qué punto entre los grupos periféricos predominantemente mestizos, el gusto por la técnica [de enconchados] se entendió como una deliberada diferenciación de lo europeo".[7]

Aunque esta observación tiene dos aspectos a tratar de forma más detenida,[8] aquí se centrará la atención en los "grupos periféricos", que la autora define como todos aquellos actores sociales que estaban al margen de la élite, que se permitía el lujo de comprar pinturas enconchadas, y en ese sentido podrían incluirse en esa categoría no solamente a los mestizos, sino a ciertos estratos de la población indígena.

Dado que se acepta que las condiciones sociales y políticas del gremio de los pintores propició el que tuvieran diversos grados de preparación para elaborar enconchados, lo que se ve reflejado en el precio de las obras,[9] podría preguntarse si ¿acaso en otros

---

[6] Sonia Ocaña Ruíz, "Marcos enconchados. Autonomía y apropiación de formas japonesas en la pintura novohispana", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, pp. 107-153, vol. XXX, núm. 92. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008; pp. 133-135, 149.

[7] *Ibidem*, p. 152.

[8] *Ibidem*, p. 149. Un aspecto de esos dos es la manera en cómo se definía a los mestizos en esas fechas. El segundo aspecto se refiere al surgimiento de los enconchados como obras americanas distintas a las europeas.

[9] *Ibidem*, pp. 149.

grupos periféricos pudieron adaptarse o inventarse otras técnicas para lograr el mismo efecto que los marcos de las pinturas enconchadas?, o ¿es posible que hubiese pintores otomíes adiestrados en la hechura de marcos enconchados siguiendo las técnicas orientales? o bien, ¿que esos mismos otomíes se hayan dado a la tarea de imitar esas obras, adecuando las técnicas originales, puesto que aún cuando los "enconchados se realizaron en la ciudad de México, el gusto por ellos se extendió a otras ciudades novohispanas, donde aunque no se llegaron a producir lacas, aquellas pinturas cobraron aprecio"?[10] Estas son incógnitas que es necesario resolver y que van de la mano con la indagación sobre el desarrollo de la pintura enconchada.

1. La *hyoka b'ida* y las *lacas namban*

Es indudable la existencia de las similitudes formales entre las obras de la *hyoka b'ida* y las lacas *namban* (Fig. 2), esto hace necesario investigar y reflexionar en la historia virreinal particular de la comunidad otomí donde existen hasta ahora las primeras evidencias de la elaboración de esta artesanía; el asentamiento se encuentra en la parte norte del Valle del Mezquital y se llama Orizabita, pueblo fundado entre los años de 1653 y 1663, es decir en algún momento de la segunda mitad del siglo XVII.[11]

Esta última información no implica necesariamente, que la antigüedad o los orígenes de la artesanía en cuestión se remonte a aquellas fechas, porque también es posible que los enconchados llegaran al Valle del Mezquital, no precisamente a Orizabita, a fines del proceso de evangelización o poco tiempo después de éste hubiese concluido, y a propósito del desarrollo de los centros mineros en la parte norte de esa región fisiográfica, lo que podría deberse a varias razones por lo que se tendrían que considerar varios datos.

La primera consideración que hay que hacer es que fueron los agustinos quienes se encargaron de evangelizar a buena parte de la población otomí del Valle del Mezquital, que comenzó en 1536, apenas tres años después de haber arribado a la Nueva España.[12]

---

[10] *Ibidem*, pp. 126, 139.

[11] "Cuaderno 1º. Escritura de Compra y Venta que los naturales del Pueblo de Orizava han hecho a don Jose de la Fuente y composiciones que con S.M. tuvieron en el año de 1712", ff. 47v, 48r, 49v, 50r. Este es un expediente incluido en el *Archivo del Pueblo de Orizabita. Tierras, Títulos e Instrumentos Correspondientes a la Comunidad de Orizabita 1693-1729*.

[12] Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Novohispana, núm. 34, México, 1989; pp. 13, 114.

Una segunda consideración es que uno de los primeros evangelizadores, fray Martín de Rada, autor del *Arte de la Lengua Otomí*, escribió el primer diccionario de esa lengua. Luego de realizar su tarea entre los otomíes, el P. Rada viajó a las Filipinas acompañando a fray Andrés de Urdaneta, el brillante agustino que encontró la ruta del tornaviaje del Galeón de Manila en 1565.

La tercera consideración que hay que hacer es que en 1594 la Corona Española distribuyó el nuevo territorio filipino (la Nueva Castilla) entre las órdenes religiosas: los agustinos administraron la Pampanga, Ilocos y algunas de las islas Visayas; los franciscanos el país de Bicol; los jesuitas en algunas otras de las Visayas, predominando en Panay y tenían exclusividad en Samar Leyte, Bohol y Negros; los dominicos recibieron la provincia de Pangasinán y Cagayan, además de hacerse cargo de la evangelización de los chinos que se concentraban en el Parián de Manila.[13] Vale destacar que los frailes, y puede afirmarse entonces que sus asistentes y criados, fueron quienes tuvieron contacto directo con los isleños; los religiosos desempeñaron tareas administrativas muy importantes, como la de corregidores de tasaciones de los tributos que se entregaban a los encomenderos, que usualmente abusaban de sus encomendados. Esta situación propició que a la postre las órdenes religiosas incrementaran sus posesiones mediante donaciones o compra de tierras, surgiendo así la haciendas de los religiosos,[14] y es de suponer que tanto los frailes como sus allegados seglares conocieran bien a artesanos orientales que elaboraban distintos objetos decorados, a juzgar por algunas piezas propiedad del Museo de Oriente de Valladolid.[15]

---

[13] Ostwald Sales Colín, *El movimiento portuario de Acapulco. El protagonismo de Nueva España en la relación con Filipinas, 1587-1648,* Ed. Plaza y Valdés, México, 2000, p. 51.

[14] *Ibidem*, pp. 48-49.

[15] Sirven de ejemplos: 1) una capa que figura entre los ornamentos litúrgicos encargados por los agustinos, a los bordadores chinos como a los filipinos para que la hicieran con el emblema de la orden, - el corazón, traspasado por la flecha, y el águila-, el primero simboliza la caridad; ha sido representado de varias formas a lo largo de los siglos, partiendo de formas más sencillas y evolucionando hacia otras más barrocas; el águila de una o de dos cabezas, simboliza la gran altura de pensamiento que mostró Agustín, obispo de Hipona, a quien se le llegó a llamar el "Águila de Hipona" (ficha museográfica: "El corazón y el águila" de la *Colección de Filipinas*, Sala 11, Bordados, Pieza Selecta del Museo Oriental, Valladolid, vista y leída en el recorrido virtual de dicho museo por la Internet, octubre del 2008). Otro ejemplo es una pintura de "letras y figuras" se cuenta entre los ornamentos litúrgicos encargados por los agustinos a los bordadores. Las "letras y figuras" como obra de arte remontan su origen al medioevo, cuando los monjes se dedicaban a "iluminar" con preciosas miniaturas los libros litúrgicos, dibujando artísticamente las letras capitales. Se cree que este arte fue introducido en Filipinas por los religiosos misioneros. Ellos debían utilizar este método para interesar a los parroquianos en leer y escribir. Al mismo tiempo, les enseñaban los rudimentos del arte. En otras ocasiones, era también un método catequético. Para conseguir un efecto óptico ilusorio, el artista coloca figuras humanas y animales de diversos colores, así como paisajes y escenas de costumbres, con la finalidad de construir los específicos contornos del alfabeto. Si a una letra aún le falta algo para alcanzar su forma

Una cuarta consideración es que aunque fue fray Gerónimo González de Santiesteban quien dirigió la evangelización en Hispanasia en la orden Agustina,[16] el P. Rada se unió a sus compañeros y comenzó a evangelizar en Cebú para de ahí dirigirse a muchos otros lugares. Del P. Martín Rada se sabe que defendió a los nativos (llamados indios chinos o indios filipinos que se destinaban para trabajar en los obrajes), de los tratos injustos y de la esclavitud; ocupó el cargo de Provincial; fue embajador de China;[17] visitó Fukien en 1572, ahí escribió una relación que le sirvió de fuente a González de Mendoza para escribir su *Historia de las cosas más notables, ritos, y costumbres del gran reino de China*;[18] y murió en 1578, durante el tornaviaje.[19]

Una de las principales dificultades que tenían los frailes en las Filipinas para desarrollar su trabajo de evangelización era que existía una gran variedad de lenguas que se hablaban entre los habitantes de las islas más grandes o más accesibles de un conjunto de 7,100, sirvan de ejemplo las lenguas tagala, igorrote, ifugao, el boholano, la lengua mandaya, la de los sangleyes,[20] y aquella que hablaban los negritos.

Frente a este gran obstáculo lingüístico, la experiencia del P. Martín Rada entre los otomíes debió resultar muy útil en las Filipinas.[21] Su conocimiento sobre la cultura y la

---

auténtica se pintan plantas u objetos de la vida diaria que complementan el conjunto. En la pintura de Fr. Juan Tombo (1825-1884) se pueden ver multitud de escenas: regata en el puerto, procesión, "Chinatown" o barrio de Parián en Manila donde vivían los chinos, noviazgo, matrimonio, vida de la casa, paseo, mercado, juicio popular, pelea de mujeres, el Puente Colgante (ficha museográfica: "La pintura de 'letras y figuras'". Fr. Juan Tombo. Óleo sobre lienzo Obra de autor anónimo, 1850-1860" de la Colección de Filipinas, Sala 11, Pintura, Pieza Selecta del Museo Oriental, Valladolid, vista y leída en el recorrido virtual de dicho museo por la Internet, octubre del 2008).

[16] Leoncio Cabrero, "La política colonizadora del virrey don Antonio de Mendoza en las Islas del Pacífico" en *América: encuentro y asimilación*, pp. 177-188, Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Granada, 1989; p. 181. Los agustinos descalzos básicamente evangelizaron en las Filipinas, aunque su cometido era hacerlo en todo Oriente, por eso se les conocía con el nombre de agustinos filipinos o chinos; algunos de sus miembros llegaron a la Nueva España en 1606 (Guevara; 2006:9, 19, 79).

[17] Arturo Guevara Sánchez, *Los Agustinos descalzos. Breves noticias de su vida y logros en México y Filipinas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Obra Diversa, México, 2006; pp. 83, 84.

[18] Luis González, "Nueva España en el Oriente" en *Historia Mexicana*, pp. 206-226, vol. XIV, núm. 2, El Colegio de México, México, 1959; p. 222.

[19] Arturo Guevara, *ibidem*, p. 83.

[20] *Ibidem*, p. 78.

[21] En 1575 se designaron para viajar a China a los agustinos Martín de Rada y Jerónimo Marín, a quienes acompañaron "dos honrados españoles": Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento. Ellos serían los primeros españoles en visitar la China Imperial. Zarparon de Manila el 12 de junio de 1575, dirigiéndose a Bolinao, y de allí rumbo a China, fondeando en el puerto de *Toncoco* (*Tiong-sosu*), el 5 de julio de 1575. Viajaron por las ciudades de *Toncoco, Tangoa, Chincheo y Hochin*, en las que fueron recibidos por las respectivas autoridades, quienes les agasajaron con banquetes y regalos. De paso, ellos aprovecharon para ir recogiendo información

historia virreinal de los otomíes del Valle del Mezquital, lo llevó de manera inevitable a observar paralelismos entre aquellos y los "negritos", mangianes y zambales de Filipinas, sobre quienes afirmó que "eran los chichimecas de Filipinas", pues entre éstos últimos grupos, encontró la costumbre guerrera de cortar las cabezas a sus enemigos para emplearlas como trofeos.[22]

A partir de las consideraciones hechas es necesario plantear y contestar la siguiente pregunta: ¿Podría el P. Rada, u otros agustinos haber llevado con él a algunos otomíes a oriente en calidad de criados o de ayudantes y a la postre, pudieron éstos haber aprendido a copiar las artesanías orientales? La respuesta a esta interrogante exige conocer qué características tenían los migrantes que se veían obligados a viajar de América a Hispanasia y viceversa.

1.1. De la Nueva España a la Nueva Castilla

García de los Arcos,[23] distingue cinco grupos de emigrantes de Nueva España a Filipinas durante la segunda mitad del siglo XVIII (habría que identificar los grupos que se desplazaban en los siglos XVI y XVI), y son los siguientes.

1) El primer grupo, el de los Forzados, se formó con lo vagos, desertores del ejército y hombres jóvenes enviados obligatoriamente. 2) El grupo de los reclutas voluntarios. 3) El grupo de mercaderes y comerciantes. 4) El grupo de los Prelados peninsulares o novohispanos y 5) el grupo de funcionarios del mismo origen.[24]

De estos grupos los que aquí interesan son el 1, el 2 y dos grupos específicos no incluidos en la anterior clasificación: el integrado por las distintas órdenes religiosas, sus criados y los criados de los grupos 3, 4 y 5.

---

sobre los usos y costumbres del país, sobre religión e historia, administración y navegación, etc. No pudiendo llegar hasta el Emperador, de momento, - como era su deseo-, decidieron regresar a Manila. El P. Rada y la expedición española estaban de vuelta en Manila el 28 de octubre de 1575. Además de aquello que vio y oyó, Martín de Rada había adquirido en China "más de cien libros", sobre historia, religión, agricultura, costumbres, que servirían para completar su información y para escribir la "Relación del viaje" que enviaría tanto a las autoridades de México como a Felipe II. En su "Relación del viaje" el P. Rada ofrece información de primera mano sobre los alimentos y banquetes, las armas y la guerra, la casa y las ciudades, la agricultura y sus productos, la religión y los ídolos, la escritura y la administración de la justicia, los trajes del país, las facciones fisionómicas de sus habitantes, los entierros, etc. (página en la Internet de El Museo Oriental de Valladolid).

22 Arturo Guevara, *ibidem*, p. 97.

23 García de los Arcos, en Ostwald Sales, *ibidem*, p. 47, nota 45.

24 También era continua la presencia de comerciantes y de funcionarios reales que llegaban de las Filipinas a la Nueva España para de aquí dirigirse a Europa y viceversa (Arteaga y Velázquez, 1959: 305-306, 308-309).

La razón de este interés particular se debe a que hipotéticamente, entre la población que se distribuía en estos grupos tal vez figuraran personas que por algún motivo terminaron aprendiendo el arte de la laca oriental y que de algún modo regresaron a la Nueva España para practicarlo o para enseñarlo, adaptando sus trabajos a los materiales, técnicas y conceptos propios del Nuevo Mundo.

Sobre el grupo número 1 de emigrantes es necesario decir que se dio el caso de individuos deportados de España y de América,[25] que en 1774, 1776 y 1778 se enviaron a Hispanasia para defender las posesiones que el Imperio Español tenía ahí. Así el virreinato se deshacía de vagos y malandrines - que componían el 10% de la población total de la Nueva España durante el siglo XVII[26] -, y de gente malentretenida,[27] incluidos presos,[28] que a la postre encontraron mejor fortuna en Asia, como atestiguó el vizconde Pierre Marie Françoise de Pagés en 1768:

> "Todo mundo sabe que al establecer las primeras colonias se tenía necesidad de recibir gentes de toda especie. Que las Filipinas son el lugar a donde van los exiliados de México que también reciben muchos de España, pero he visto en Manila oficiales y ricos comerciantes que habían sido antiguamente prisioneros y en la actualidad llevan una vida regular y ejemplar".[29]

Había migrantes que por ley y desde el siglo XVI (1565-1572) iban a dar a Asia, tales eran los reos condenados a servir en las galeras del Galeón; entre ellos se distinguía a los esclavos que se capturaban en el archipiélago de las Filipinas y a los "forzados de galeras", que eran enviados por el virreinato a servir ahí y que incluían novohispanos y hombres libres de distintos orígenes, aún individuos chinos. El condenado a galeras no salía del barco.[30]

El grupo 2 de los emigrantes, el de los reclutas voluntarios, se gestó desde el siglo XVI, entre 1570 y 1580, cuando el virrey de la Nueva España era don Martín

---

[25] Silvio Zavala, "Los contactos culturales de México con el Oriente" en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia Correspondiente a la Real de Madrid*, pp. 166-174, T. XXIII, núm. 2, Real Academia de la Historia, México, 1964; p. 168.

[26] Delfina Esmeralda López de Sarrelangue, "La población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII" en *Historia Mexicana*, pp. 515-529, vol. XII, núm. 4, El Colegio de México, México, 1963; pp. 520, ss.

[27] Beatriz Arteaga y Carmen Velázquez, "El Ramo de Filipinas en el Archivo General de la Nación", p. 305.

[28] Manuel Carrera Stampa, "La Nao de la China", en *Historia Mexicana*, pp. 303-310, vol. XIV, núm. 2, El Colegio de México, México. 1959; p. 116.

[29] Berta Flores Salinas, "Viaje a Nueva España del vizconde Pierre Marie Françoise de Pagés" en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia Correspondiente a la Real de Madrid*, Real Academia de la Historia, pp. 9-29. t. XXIV, núm. 1, México, 1965; p. 16.

[30] Ostwald Sales Colín, *ibidem*, p. 90.

Enríquez, quien tomó providencias para cimentar y fortalecer el dominio de la Corona Española en las Filipinas. Entre tales medidas figuró el envío de "indios mexicanos casados o solteros, diestros en algún oficio e instruidos en la doctrina que quisieran ir voluntariamente", impidiendo siempre que a ellos se sumaran mulatos;[31] en 1641 sólo se reclutaba a "mestiços hijos dellos de dies y ocho años para arriva utiles para ser neçesarios para los ejerciçios militares y no viejos frayles clerigos indios, mulatos ni tengan mal contagioso".[32] Sin embargo, el contingente mayor que por el momento se ha incluido en el grupo 2 era el de los soldado, entre quienes figuraban, en 1646 "…muchachos quel mayor no passa de doçe años que no sirven sino de embaraço y gasto",[33] es decir, se habla aquí de jovencitos, o más bien de niños, que podían tener poco o mucho interés para dedicarse a las armas pero que debido a su corta edad y al problema que representaban para la Corona, pudieron buscar alternativas de vida en las islas, aprendiendo algún oficio artesanal, ya fuera oriental u occidental.

Es posible que dentro del mismo grupo 2 se pudiera contemplar una buena cantidad de mineros novohispanos pues entre 1609 y 1610, don Rodrigo de Vivero, Gobernador Interior de la Provincia de las Filipinas (Nueva Castilla), promovió la intervención de dichos trabajadores para que viajaran hasta el Japón y ahí enseñaran los métodos más modernos de extracción de metales.[34]

Se sabe que desde la Nueva España se enviaba a bordo del Galeón de Manila, hacia las Filipinas alguna cantidad de plomo, ya fuese plomo en pan y plomo tirado, procedente de Ixmiquilpan,[35] pero se ignora si parte de este cargamento se dejaba en Japón y qué fines tendría. Por otra parte también se desconoce si el manejo de ambas presentaciones del plomo requería de mano de obra especializada que exigiera

[31] García-Abasolo en Ostwald Sales Colín, *ibidem*, p. 46.

[32] Diego de Leura afirmó que pese a las prohibiciones hubo mulatos que llegaron a las Filipinas (Diego de Leura en Ostwald Sales Colín, *ibidem*, 46).

[33] Ostwald Sales Colín, *ibidem*, p. 47.

[34] Vizcaíno Riva Palacio y Rodríguez Parra, en Ángel Núñez Ortega, *Noticia histórica de las relaciones políticas y comerciales entre México y el Japón durante el siglo XVII*, Porrúa, Col. Archivo Histórico y Diplomático Mexicano núm. 2, México, 1971; p. 56.

[35] Ostwald Sales Colín, *ibidem*, pp. 155, 158. No se han podido averiguar, hasta ahora, de manera precisa las definiciones de ambas clases de plomo; se ignora aquí si los términos *plomo en pan* se refieren a los lingotes de ese metal, o si los términos tienen otro significado, como es el caso de los de *pan de oro* (Mercado, 1974; 25), elegantes palabras que denominan al oropel. Del mismo modo se ignora si la expresión *plomo tirado*, se refiere a aquel plomo preparado en forma de hilo, como sugiere la definición que del verbo "tirar", en materia de minería, se hace en la *Enciclopedia Ilustrada Europeo-Americana Espasa Calpe* (1968:101-103, t. IV), si esto es correcto, es de suponer que el oficio de tirador de plomo fuese una tarea controlada por algún gremio artesanal.

de la presencia de novohispanos, que hubiesen trabajado en las minas precisamente de Zimapán,[36] posibilitando así la llegada de otomíes al Asia.

Quien esto escribe incluye dentro del mismo grupo 2 a los criados o asistentes de los frailes que viajaron a las Filipinas para evangelizar a los diferentes pueblos nativos que ocupaban aquel Tercer Mundo, descrito así por Francisco de Samaniego, Fiscal de la Audiencia de Manila.[37]

Después de estas observaciones puede concluirse que las acciones de los migrantes novohispanos en Hispanasia, bien pudieron propiciar el conocimiento de ideas, obras y técnicas artísticas en materia de enconchados y lacas así como su traslado a la Nueva España. Es evidente que es necesario profundizar en la investigación de este tema, pues resulta ser muy sugerente.

Con estas observaciones apenas se consigue un acercamiento superficial a la primera, la segunda y la cuarta consideraciones que se hicieron en el inicio del presente. Las observaciones constituyen de por sí temas y subtemas de investigación para sostener de modo firme el origen oriental formal de la *hyoka b'ida*.

1.2. Los métodos de evangelización de las órdenes religiosas en la Nueva Castilla

La tercera consideración que se hizo al comenzar esta exposición permite plantear más alternativas para explicar las similitudes formales que se observan entre la *hyoka b'ida* y las obras orientales. Esa consideración obliga a comparar las estrategias que adoptaron y que adaptaron cada una de las órdenes religiosas en Hispanasia. Además se hace

[36] Las minas de Zimapán se comenzaron a explotar en 1632, -según el primer dato histórico con el que se cuenta, cuando el indio Lorenzo de Zabra descubrió la mina Lomo de Toro (Southworth, 1905:128-129), la más abundante en metales plomosos (Farrugia, 1875-1876:179). A partir del siglo XVIII la Mina del Lomo del Toro se conoció como el conjunto que integraban las Minas de San Diego y la de San Nicolás (López y Urrutia, 1980:174). Las minas de Zimapán comprendían las de Cardonal y de ahí se extraía el carbonato de plomo más puro que se producía en México (Southworth, i*bidem*,128-129), es decir el *plomo blanco*, de mejor calidad, que desde tiempo muy atrás hasta los inicios del siglo XX se utilizaba para elaborar los pigmentos blancos, como el albayalde, y otras varias pinturas (DRAL, 1992: 59; *Enciclopedia Hispánica*, 1989-1990: 4-6, t. 12); también se afirma que otra clase de plomo que se extraía en Zimapán era el *plomo pardo*, que es un compuesto de cromato de plomo; ahora bien, el ácido crómico da también, por evaporación, sales rojas y amarillas (Bargalló, 1955:326-327), que tal vez podían usarse como colorantes y en consecuencia, puede suponerse que era muy importante para los orientales. Es pertinente precisar que las minas de Zimapán se trabajaron poco, durante los siglos XVII y XVIII (entre los años 1750-1821), porque era más caro obtener ahí el plomo que traerlo desde España (Bargalló, *ibidem*, 326-327).

[37] Samaniego, en Ostwald Sales Colín, *ibidem*, pp. 34-35.

necesario comparar aquellas con las estrategias que se practicaron en la Nueva España en el mismo sentido. Por el momento llaman la atención las prácticas de evangelización de los jesuitas, pues la artesanía otomí, que aquí interesa, guarda la mayor parte de similitudes formales con las obras *namban* hechas para la Compañía.

En 1590, los jesuitas se dieron a la labor de evangelizar la Gran Chichimeca, teniendo como antecedente los trabajos del P. Gonzalo de Tapia, que se había dedicado al estudio y al empleo de la lengua otomí, para facilitar la catequización jesuita en los siguientes asentamientos: Querétaro, San Luis de la Paz, Guanajuato y Pátzcuaro.[38] Puede presumirse que algunas de las tácticas jesuitas empleadas en la evangelización de los chichimecas no variaron mucho de las que aplicaran en Perú hacia 1570, en la medida en que los chichimecas las permitieran. Una de esas estrategias consistía precisamente en abrir escuelas para niños donde se daba una especial preferencia al aprendizaje del canto y de la música,[39] si bien las demás órdenes religiosas también enseñaban ambas artes entre los nuevos fieles.

Desde el inicio del Virreinato, la práctica pedagógica de la catequización a través del canto y de la música propició la existencia de un crecido número de artesanos violeros indígenas que se formaron con las normas que regían la enseñanza y el aprendizaje que regulaban las ordenanzas reales y los gremios, además de los que aprendían y operaban en la clandestinidad.[40] Las fuentes históricas virreinales informan que los indígenas confeccionaban instrumentos musicales de modo rápido y fácil con resultados óptimos. Hay cronistas que afirman que además, los artesanos indios "embellecían" sus obras,[41] pero los textos no especifican de qué manera o en qué forma se lograba dicho embellecimiento, y menos si copiaban patrones decorativos orientales. De cualquier modo cabe la posibilidad de que en algunos pueblos del Valle del Mezquital existiera algún artesano indígena novohispano o un conjunto de ellos que hubiesen aprendido a

[38] Charles Polzer, "Misiones en el noroeste de México" en *Misiones Jesuitas. Artes de México*, pp.46-55, núm. 65, Artes de México, México, 2003; p. 47.

[39] Antonio Menacho, "Las reducciones de la Paracuaria" en *Misiones Jesuitas. Artes de México*, pp. 38-45, núm. 65, Artes de México. México, 2003; pp. 40, 43, 45.

[40] Evguenia Roubina, *Los instrumentos de arco en la Nueva España*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1999; pp. 25-28; Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, t. 2, El Colegio de México, México, 1984; pp. 478-479, 485, T.2; Felipe Castro Gutiérrez, *La extinción de la artesanía gremial*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, núm. 35, México, 1986; pp. 32-33, 35; María del Consuelo Maquívar, *El imaginero novohispano y su obra*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Obra Diversa, sin número. México, 1995; pp. 46-47.

[41] Evgenia Roubina, *ibidem*, pp. 132, 149.

elaborar esas obras, ya fueran artesanos reconocidos o artesanos "rinconeros",[42] pero entonces habría que investigar las posibilidades que pudieron tener aquellos indígenas para aprender a elaborar los trabajos de incrustación de concha, pues como se dijo antes, la pregunta clave para explicar la existencia de las similitudes observadas entre las artesanías orientales y las otomíes es sin duda de qué manera los otomíes del Valle del Mezquital o de otras regiones pudieron haber tenido contacto con los trabajos orientales y luego cómo es que se decidió decorar instrumentos musicales imitando el aspecto de aquellos.

Han llegado hasta el presente algunas noticias sobre distintos objetos y cordófonos decorados de manera muy similar a las miniaturas que tradicionalmente se han elaborado en la *hyoka b'ida*. Se trata de un atril y una cítola que se relacionan directamente con la Compañía de Jesús. El atril es una obra *namban*, según Rodrigo Rivero Lake,[43] mientras que el codófono bien podría ser un trabajo europeo, que se observa en un lienzo del siglo XVIII, donde se representa un ejemplo de la obra evangelizadora jesuita.[44] El colorido de las diminutas figuritas que decoran el atril y el resplandor de las mismas en la cítola recuerdan la iridiscencia de la concha que caracteriza la decoración de los cordófonos en miniatura que se elaboran actualmente en la comunidad otomí de El Nith, en Ixmiquilpan, Hidalgo.

El atril *namban* es una obra que data de hacia 1633.[45] Se trata de un trabajo elaborado con la técnica del *urushi* (laca negra) que se dio en el periodo Momoyama (1573-1615),

---

[42] Durante el siglo XVI, en la Nueva España, los diferentes gremios de artesanos estaban muy bien controlados por las autoridades virreinales y por los propios maestros artesanos; todos ellos deberían cumplir con las Ordenanzas vigentes; algunos artesanos que habiendo sido preparados para la elaboración de artesanías, no contaban con los permisos correspondientes para ejercer su oficio, o aquellos que lo ejercían careciendo de la preparación formal se conocían como "artesanos rinconeros"; los indígenas que contaban con una preparación aprendida en los talleres, si bien tenían que cumplir las reglas para así poder ejercer, gozaban de algunos privilegios tales como el no necesariamente tener que realizar su examen final en el oficio elegido por ellos, para así poder ejercerlo (Maquívar, *ibidem*, pp. 42-48). Hacia la segunda mitad del siglo XVII, el gremio de pintores había venido a menos en la Nueva España. Fue hasta 1686 que se dictaron nuevas ordenanzas (Ocaña, *ibidem*, 124-126, 150).

[43] Rodrigo Rivero Lake, *El arte namban en el México virreinal*, Estilomexico Turner, Madrid, 2006; p. 208.

[44] El lienzo se intitula *La conquista espiritual de Paraguay por medio de la Música*, de Gonzalo Carrasco, S.J., (1859 y 1936). Esta pintura está incluida en la Colección de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (*Artes de México*, 2003, portada y p. 3). En la tela se aprecia a un religioso de edad madura que tañe una cítola, con el clavijero echado hacia atrás, cuya tabla de armonía tiene todo su margen externo decorado con una banda negra en la que destacan diversas figuras que resplandecen; lo mismo ocurre en el perímetro del orificio circular de la caja de resonancia. Se trata de una pintura que se elaboró luego de los tiempos del Virreinato, a fines del siglo XIX y principios del XX, por lo que podría dudarse que la decoración descrita se haya presentado en algún cordófono novohispano.

[45] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, p. 208.

durante muy corto tiempo, apenas cincuenta años (de 1570 a 1590), y cuyo florecimiento se dio hacia 1575. Según Rodrigo Rivero Lake,[46] la presencia jesuita dio a conocer en Occidente la existencia del *urushi* y así promovieron su producción en el Japón para que se exportara.[47]

Aunque es inevitable relacionar el tipo de decoración descrita con la que en nuestros días se presenta en los cordófonos en miniatura de El Nith, también es pertinente observar que en las ciento cincuenta representaciones gráficas de cordófonos de arco de los siglos XVI, XVII y XVIII que identificó y clasificó Evguenia Roubina,[48] no se observan decoraciones similares en el borde de la tapa de armonía de ningún instrumento aunque, en la mayoría de estos ejemplares, en los que se puede observar la tapa, sí se aprecia la presencia de un delgado margen en su filo.[49] En obras pictóricas posteriores, conocidas como enconchados, de fines del siglo XVII y de principios del XVIII, se observan decoraciones que sugieren más similitudes entre ellas y las decoraciones de El Nith,[50] cuestión que ya se ha abordado en otros lugares.[51]

De manera que la fecha en la que se realizó el atril *namban*, 1633, será la fecha hipotética para, de ahí en adelante, buscar el origen de las similitudes que se observan entre

---

[46] *Ibidem*, p. 186-187, 189.

[47] Los orientales también recibieron influencias europeas llevadas por los mismos jesuitas, un ejemplo de ello fue el P. José Castiglione, quien se estableció en China en 1715; él era pintor y ensayó su arte en Oriente, adoptando rasgos chinos y mezclándolos con rasgos europeos influenció la pintura china, llegó a firmar algunas de sus obras con el nombre de *Lang-Shi-Ning* (Manuel Romero de Terreros, 1929:334).

[48] Evguenia Roubina, *ibidem*, p. 34, 114-115.

[49] Ver, por ejemplo, Evguenia Roubina, *ibidem*, pp. 38, 55, 110, 120, 144, 145, 146 ; 132; láms. IV, V, VII, VIII, IX, XI, XIV, XV, XVI, XXV, XXX, XXXI, XXXII, XXXVII; fotos 3, 8, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 50, 62, 63, 64, 65.

[50] Por otra parte, en el *Biombo con la escena de un sarao en una Casa de campo de San Agustín de las Cuevas*, del siglo XVIII y de autoría anónima (Curiel y colbs., 1999: 94-97), hay una guitarra de cinco pares de cuerdas, y con el clavijero echado hacia atrás, que es tañida de suerte que el espectador puede ver de frente la tabla de armonía, sobre cuyo filo se observa una delgada franja de pintura negra, en la que destacan motivos pequeños y simétricos que, o bien representan cruces con aspas algo curvadas, o se trata de representar flores de lis. La roseta del instrumento, se trató de manera similar: primero se le bordeó con una delgada franja negra alrededor de donde debería estar o está el orificio de la tapa; esa franja también recibió las mismas diminutas formas de color blanco; en donde debería estar el orificio mencionado está otra delgada franja circular negra dividida en cuatro partes por otros tantos pequeños círculos; dentro de este círculo (similar se presenta en un cordófono que forma parte de la decoración, de madera tallada, dorada y laqueada, del órgano de la Iglesia de la Congregación en Querétaro, Qro., del siglo XVIII y de autoría anónima (Evguenia Roubina, *ibidem*, 91, foto 22). Otros cordófonos que se presentan en el biombo son un violín, un travesero y un contrabajo de tres cuerdas (Curiel, *idem*) se pintó con negro una especie de flor de cuatro pétalos. Todos los espacios negros, recibieron toques de blanco con las características descritas arriba.

[51] Enriqueta M. Olguín, *Nacar*… pp. 33-44; "El Galeón de Manila… s.p.; "El Valle del Mezquital... s.p..

él, la pintura enconchada y la artesanía de incrustación. Como se dijo antes, el atril se hizo para la Compañía de Jesús, por lo que para explicar los parecidos que aquí importan, es necesario abundar sobre las relaciones que se dieron entre la labor jesuita de evangelización y el desarrollo de las artes en el Lejano Oriente, cierto, pero aún se tendría un problema por resolver, antes de abordar esto: ¿cómo se puede relacionar la obra del Padre Rada y el conocimiento y contacto que él, y otros agustinos, tenían con los otomíes, con los procesos de evangelización jesuitas y con los propios jesuitas tanto en Hispanasia como en la Nueva España?

Esta pregunta, como otras espera una respuesta, si bien es cierto que a la postre, los jesuitas hicieron del arte un medio de comunicación a través de la interpretación de los lenguajes simbólicos, de suerte que lo transformaron en un vehículo esencial para la catequesis,[52] pues "El esplendor de un arte exquisito y potente innovador y profundo, ajeno pero maleable, tendía puentes inesperados entre las culturas",[53] y así "… la alta calidad de las obras que los misioneros llevaban consigo hacían afirmar en sus interlocutores que una religión, que producía obras de tal esplendor debía estar fundada en grandes valores".[54]

Cuando se habla del trabajo jesuita en Asia, siempre se hace necesario abordar el papel que la Compañía tuvo en la evangelización del Japón y en el desarrollo de las artes que ahí promovieron. Desde 1575, algunos años después de haberse instalado en China y años antes de llegar a la Gran Chichimeca y a las Filipinas, los jesuitas trataron de enviar a Japón a uno de sus miembros, Giussepe Valeriano, para reforzar la evangelización a través de la arquitectura y de la pintura, materias que él dominaba; nunca llegó a Asia, pero su lugar lo ocupó el P. Giovanni Niccolò, quien proyectó la creación de una academia que se conoció incorrectamente con el nombre de Academia de San Lucas y que se fundó en 1583, a la cabeza de la cual quedó a cargo de ese religioso.

El P. Giovanni Niccolò trabajó en Nápoles, su tierra natal, y en Roma, tenía habilidades en las matemáticas, la pintura, la relojería y el grabado y la facilidad de transmitir sus conocimientos a los estudiantes. El taller del padre Niccolò estuvo primero en el Seminario de Arima, luego se trasladó a Nagasaki (1602), posteriormente en Amakusa (Japón), y luego de la expulsión de la Compañía, se estableció en Macao (China) hasta 1614; sólo en este taller los artistas asiáticos podían estudiar y conocer pinturas,

[52] Alfonso Alfaro, "Hombres paradójicos: la Experiencia de Alteridad", *Misiones Jesuitas, Artes de México*, pp. 8-27, núm. 65, Artes de México, México, 2003; 22, 25; Huang Xiang, "La estrategia misionera en China" en *Misiones Jesuitas. Artes de México*, pp. 28-37, núm. 65, Artes de México, México, 2003; p. 29.

[53] Alfonso Alfaro, *ibidem*, p. 16.

[54] *Idem*.

impresos, mapas y libros ilustrados europeos. Vale destacar que en el taller también se enseñaba a elaborar instrumentos musicales, además de órganos de bambú y relojes;[55] durante la persecución japonesa a los cristianos (que se inició desde 1587), muchos artistas conversos marcharon a Macao, sobre todo cuando el acoso se recrudeció, entre 1614 y 1624).[56]

1.3. Los inmigrantes del tornaviaje

La presencia de orientales en la Nueva España se comenzó a manifestar, sin duda, en la población propia del puerto de Acapulco, compuesta de indios, orientales, mestizos, mulatos y toda la variedad genética que procedía de sus diversas uniones y que en términos generales se conocía, fuera del puerto, como "China".[57]

También hubo envío de esclavos orientales a la Nueva España donde se les destinaba a los obrajes y al servicio doméstico (la presencia de mujeres pudo haber sido de alguna consideración).[58] Hubo orientales que se dedicaron a laborar en el campo, en el territorio que hoy es del estado de Colima, la población de indios disminuyó tanto que en 1600 se necesitaba mano de obra por lo que se trajeron chinos o filipinos para trabajar en los campos de cacao y de coco, así como para trabajar con el ganado, ya que en la región no había minas;[59] durante el siglo XVIII también trabajaron en la producción de coco, de vino de coco y en la elaboración de vino de palma,[60] la producción de los vinos terminó siendo la especialidad de muchas haciendas costeñas, pues sólo en la costa se podían dar bien las palmeras.[61] La abundancia de la población de trabajadores orientales en las costas de Colima, por sobre la indígena, dio al traste con la producción de cacao,[62] hasta que la producción del vino de coco se vio afectada por la merma en su

[55] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem,* pp. 203, 206.
[56] *Ibidem*, p. 212.
[57] William Little Schurz, *The Manila Galeon*, E.P. Dutton and Company, Inc., New York, 1959; p. 374.
[58] Silvio Zavala, *ibidem*, p. 167.
[59] Adrián Foley, "Geografía, Economía y sociedad" en *Colima una historia compartida*, pp. 25-59, Coord. Servando Ortoll, Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora, México, 1988; pp. 48-50.
[60] Joris van Speilbergen, "Descripción de la Costa de Colima" en *Documentos para la historia del Estado de Colima. Siglos XVI-XIX*, pp. 125-151, Estudio y transcripción de José Antonio Calderón Quijano, Novaro, Colección Peña Colorada, México, 1979; pp. 141-142; Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, p. 267. Puede presumirse que no necesariamente todos eran "chinos", es de esperarse que fueran originarios de Filipinas y que aquel término se utilizara de manera genérica aludiendo al medio en el que los extranjeros llegaban: la Nao de la China.
[61] Las palmeras podían dar coco o tuba (ésta última es un líquido que se extrae del tronco de la palmera, como el pulque del maguey; si el líquido se destila produce aguardiente).
[62] Jorge Sánchez Montelongo, 2001, comunicación personal, 30 de julio del 2001.

consumo hacia 1741.[63] Durante los años en los que se produjo el licor de palma hubo casos de negros que aprendieron el oficio de los asiáticos y por ello en las fuentes se dice que había "negros que se alquilaban de chinos".[64] La convivencia entre orientales e indígenas no era privativo de Colima y Acapulco, hubo filipinos que convivieron muy estrechamente con marineros yaquis, cochimíes y guaycuras que se encargaban de la marinería de cabotaje en las costas de Baja California y Sonora.[65]

En adición, no sólo humildes trabajadores asiáticos llegaban a la Nueva España, sino que también arribaban de manera continua comerciantes y funcionarios reales que llegaban desde las Filipinas para de aquí dirigirse a Europa y viceversa,[66] se pude asumir que sucedía lo mismo con sus criados, como ocurrió con los representantes japoneses que llegaron a la Nueva España en 1610, en compañía de Don Rodrigo de Vivero, gobernador interior de la Provincia de las Filipinas.[67] Luego de llegar a Acapulco, el funcionario español y un embajador del shogun *Ieyasu* se dirigieron a la ciudad de México donde llegaron el 16 de diciembre de 1610. En 1611 alcanzaron su destino junto con veintitrés comerciantes japoneses y una carga de regalos para el virrey de la Nueva España. Los presentes incluían: un mapa del Japón; cinco pares de biombos dorados y tres armaduras japonesas. En agradecimiento a las atenciones del shogun, el virrey don Luis de Velasco, le correspondió con otros presentes que le hizo llegar hasta el Japón, a través de una embajada novohispana encabezada por Sebastián Vizcaíno, quien se los entregó.[68]

---

[63] Joris van Speilbergen, *ibidem*, pp. 134, 141-142.

[64] Juan Carlos Reyes, Investigador de la Universidad Autónoma de Colima, comunicación personal, 13 de mayo del 2002.

[65] Michael Mathes W., "Los indios bajacalifornianos en el servicio marítimo español, 1720-1821" en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1985; pp. 223, 228, 230.

[66] Beatriz Arteaga y Carmen Velázquez, *ibidem*, pp. 305-306, 308-309.

[67] Don Rodrigo de Vivero naufragó en 1609 en la costa de Kanto, en el Japón; habiéndose salvado permaneció en la provincia de Kazusa. Para ese momento las relaciones entre España y el Japón eran cordiales y Vivero no sólo recibió hospedaje y manutención, sino el apoyo de japoneses para construir una nueva embarcación siguiendo las órdenes de William Adams, asesor inglés del emperador japonés Tokugawa Ieyasu. Mientras la nao se construía, Vivero logró que el emperador lo recibiera en Suruga y que ambos aceptaran un tratado que debía ser sometido a la consideración del rey de España. El español también consiguió que el shogun de Yendo otorgara una serie de garantías y ventajas concernientes a la seguridad y tributación de los galeones novohispanos que transitaban cerca de los puertos de su jurisdicción. Además de promover la intervención de los mineros novohispanos para que les enseñaran a los japoneses los métodos de extracción minera más modernos (Vizcaíno, Riva Palacio y Rodríguez Parra en Núñez Ortega, 1971:50-52, 56).

[68] Vizcaíno, Riva Palacio y Rodríguez Parra en Ángel Núñez Ortega, *ibidem*, pp. 50-52, 56.

El 4 de marzo de 1614, llegó a la Nueva España otra embajada japonesa con una misión diplomática que se componía de ciento ochenta y cuatro nipones, además de otro número incierto de ellos interesados en el comercio. Parte del conglomerado tenía como destino Roma, mientras que otros de sus miembros se quedaron en la Nueva España, estableciéndose en Cuernavaca y en Acapulco, donde se unieron con mujeres novohispanas y fundaron familias y algunos más prefirieron viajar en barcos hacia Sudamérica.[69] Según Chimalpain,[70] el virrey don Luis de Velasco llegó a tener tres sirvientes japoneses, que fueron parte de aquella embajada; el resto de ella regresó de Europa a la Nueva España en 1618 y llegó al Japón en 1620.

Según Rodrigo Rivero Lake entre los inmigrantes orientales que recibió la Nueva España, se contaron también grandes artistas. Así dice que, en 1670, *Emonsaku*, un pintor sobreviviente de la persecución que se librara en el Japón contra los cristianos y uno de los creadores de la Escuela *Namban* pudo llegar a tierras americanas, con ayuda de los franciscanos.[71] Eso mismo ocurrió con varios pintores de la *Escuela china de pintura Kano*,[72] y de la Academia del padre Niccolò, que llegaron a la Nueva España y tuvieron una fuerte y amplia influencia en la producción de los enconchados o tablas embutidas en nácar así como en las lacas novohispanas.[73]

---

[69] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, pp. 255, 258, 264, 267, 282, 285, 290, 303.

[70] Chimalpain en *ibidem*, p. 267.

[71] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, p. 211.

[72] En Japón, Kano Masanobu (1453-1490) era un pintor que fundó toda una dinastía en ese arte; él caracterizó su obra por utilizar extensiones monocromáticas en tinta china para conseguir efectos difuminados y delicados. El hijo de este pintor, Kano Motonubo (1476-1539) continuó el estilo de su padre pero agregó pinceladas fuertes que se notaban. El siguiente en la dinastía fue Kano Eitoku (1543-1590), que agregó a las técnicas anteriores una claridad en la composición; el uso de un fondo dorado (con oro), donde contrastaban y destacaban las formas nítidas; un vivo colorido y un dominio sobre las relaciones entre el primero, intermedio y último plano de las composiciones y sobre el arte académico de la dinastía china Ming. Hacia 1568 y 1614, durante el periodo Momoyama, en el Japón, Kano Eitoku sentó las bases y dio comienzo al desarrollo de una escuela pictórica que lleva el apellido de la dinastía Kano; Kano Eitoku nació en Kioto y le dio continuidad a su escuela hasta el siglo XIX; los miembros de la dinastía Kano pintaron en la corte bajo los sucesivos *shogunatos*, Rodrigo Rivero asume que la dinastía de pintores se inició en el siglo XVI y no en el siglo XV, como sugerirían las fechas en las que vivió Kano Masanobu. Con estas características el estilo *namban* se desarrolló de manera que tendió a ser caligráfico, con fuertes bosquejos que lograban reproducir dos dimensiones en el modelado; con una limitada variedad de sombreados y una perspectiva isométrica La palabra *namban* deriva del término chino *namban-jin* que significa "bárbaros del sur", y que servía para designar a cualquier extranjero que entrara a territorio chino, inclusive a los japoneses. Luego los japoneses adoptaron este término para referirse a los portugueses que llegaban desde Macao y de Malaca y a los novohispanos que llegaban de Manila (Rodrigo Rivero Lake, 2006:51, 155-157, 160, 297).

[73] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, p. 214.

Un aporte de los muchos que hace Rodrigo Rivero Lake, es el exponer el caso de otro pintor de la *Escuela Kano*, se trata de *Kano Domi*, que viajó entre *Kyushu* y Nagasaki en 1592 y que llegó a Manila en 1603. Este artista estuvo estrechamente relacionado con los franciscanos. El multicitado autor elaboró la hipótesis, según la cual afirma que considerando la experiencia y el talento de este pintor oriental seguramente llegó a la ciudad de México y colaboró con la dinastía de los pintores novohispanos de apellido González que, de acuerdo con la hipótesis, eran de ascendencia japonesa. La hipótesis se base, en que este apellido fue característico de Pátzcuaro, donde se encontraba una de las principales aduanas de la Nueva España, por donde se registraban no sólo las mercaderías del Galeón de Acapulco,[74] sino también los inmigrantes. Rodrigo Rivero Lake observa que los japoneses que se convirtieron al cristianismo solían adoptar un apellido español; por comodidad lingüística preferían algunos, entre ellos figuraba el de "González" y los nombres más empleados eran los de "Juan" o "Miguel". El autor afirma que Tomás González Villaverde fue un japonés que tuvo un hijo llamado Miguel González, que nació en 1664, y que no es otro que el mismo Miguel González que firmó el contrato que publicó Guillermo Tovar y de Teresa,[75] y en el que Miguel González se comprometía a elaborar unas tablas de maque o enconchados. La propia expresión "pintor de maque" demuestra que los novohispanos usaron ese término para aludir a la relación formal existente entre los marcos enconchados y las lacas japonesas *namban*.[76]

En este sentido hay que tener presente que si bien se ha afirmado que las pinturas enconchadas son de origen novohispano,[77] la hipótesis de Rodrigo Rivero Lake matiza tal afirmación,[78] involucrando a más pintores orientales, suponiendo además que éstos contaban en su acervo de formación artística el estilo *namban*, y que su presencia en la Nueva España se evidencia a través de la flora, de los caballos y de otros "animales", que no detalla, pero que identifica como elementos propios del Japón que llegaron a combinarse con frutas propias del Mediterráneo, como las uvas. Así que las observaciones y la hipótesis de Rodrigo Rivero Lake están lejos de negar o de descartar el origen novohispano de la pintura enconchada y si la complementan en mucho, pero

---

[74] Esmeralda Delfina López Sarrelangue, "La población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII" en *Historia Mexicana*, p. 515-529, Vol. XII N. 4, El Colegio de México, México, 1963; p. 520.

[75] Guillermo Tovar de Teresa, "Documentos sobre 'Enconchados' y la familia mexicana de los González" en *Cuadernos de Arte Colonial*, pp. 97-103, núm. 1, Museo de América, Ministerio de Cultura, Madrid, 1986; p.100.

[76] Sonia Ocaña, *ibidem*, pp. 126, 127-128.

[77] Guillermo Tovar de Teresa, *ibidem*, p. 100; Alejandro Carrillo Huerta, *Análisis de la técnica y materiales de dos colecciones de pinturas enconchadas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Textos Básicos y Manuales. México, 1991; pp. 56-57; Julieta Ávila, *El Influjo de la pintura china en los enconchados de Nueva España,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997; pp. 84-85; Sonia Ocaña, *ibidem*, pp. 150-152.

[78] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, p. 300.

sabiendo que los migrantes del lejano oriente que llegaban a Nueva España no eran solamente japoneses, chinos, filipinos y de otras etnias y culturas, la procedencia de la decoración de los marcos enconchados, las lacas y la *hyoka b'ida*, plantea más incógnitas que respuestas.

Sonia Ocaña apunta que la presencia japonesa, en el siglo XVII, nunca se dio en la Nueva España, pese a los esfuerzos que ambas regiones realizaron para establecer relaciones de comercio, debido a que en ese momento ocurría el proceso de consolidación de la unidad japonesa y al recelo que se tuvo en la isla por la creciente influencia de europeos católicos en su territorio.[79] Ya antes de estos últimos hechos la producción de las lacas *namban* había disminuido, al tiempo que en la Nueva España surgían los enconchados, como una manifestación plástica propia del Virreinato y de su particular gusto por la ornamentación recargada. A la postre, para la citada autora, la influencia de las lacas *namban* tuvo continuidad en los marcos enconchados. Este proceso afectó, dice ella, a dos generaciones, pues se desarrolló en un lapso de unos cincuenta años. El apogeo de las pinturas enconchadas ocurrió a fines del siglo XVII y a principios del XVIII, mucho tiempo después de que las lacas *namban* cayeran en desuso, lo que ocurrió en la primera mitad del siglo XVII. Por ello, el éxito de las lacas *namban* remite a una generación novohispana y el de los enconchados a otra. ¿Pero entonces, qué sucedió con el desarrollo de la *hyoka b'ida*, se gestó también entre ambas generaciones?, ¿Acaso la *hyoka b'ida* fue un segundo camino novohispano en la interpretación de las lacas *namban* o fue la interpretación de otros trabajos orientales que se intercambiaron en el centro de la Nueva España a lo largo de los cincuenta años que precedieron al esplendor de los enconchados? ¿Fueron las lacas *namban* la única fuente de inspiración de las pinturas enconchadas y de la *hyoka b'ida*?

Para responder a estas preguntas es necesario conocer de manera precisa la causa y los efectos que chinos, filipinos y demás etnias del entorno de las Filipinas que recibieron el influjo novohispano, transmitieron sus propias influencias en los trabajos de laca e incrustación que llegaban hasta el Nuevo Continente. Esto obliga a prestar atención a las esferas de intercambio que se desarrollaban en el sudeste asiático.

Una zona económica sumamente importante en el sudeste asiático fue *Guangdong* (Cantón) y *Fujián*, donde coincidían personas procedentes de las islas meridionales de lo que hoy es Japón, de Indonesia y de la península Malaya. Hasta allí era muy difícil que llegaran de manera constante y fluida rasgos culturales de la China central, pues las relaciones de aquellas provincias con Pekín eran poco amigables, a diferencia de lo que

---

[79] Sonia Ocaña, *ibidem*, pp. 128, 130-131, 150-151.

ocurría entre el antiguo Cantón y los otros lugares mencionados, cuya intercomunicación era rápida y constante por vía marítima, desde el siglo XII, cuando arribaban en sus barcos de junco o *sampanes*, hasta los puertos extranjeros estableciéndose ahí y formando familias mestizas, que diversificaron sus actividades económicas (además de comerciantes había panaderos, carniceros, etc., en las ciudades porteñas. Esta fue la situación que les permitió a españoles y a novohispanos establecerse en Manila.[80]

La interacción particular del sudeste asiático con Siam, China, Corea, Camboya, la Conchinchina (Vietnam) y Japón, llegó a Manila debido a su estratégica ubicación geográfica que facilitaba el enlace con todos esos lugares y otros más.[81] De este modo la distribución de las mercancías de uno u otro origen en diversas poblaciones de Asia, fluyó libremente durante el siglo XVI.

De entre los lugares mencionados, Corea reviste una especial importancia para la comprensión del objeto de estudio aquí abordado, debido a que desde ahí se difundió el uso de concha nácar en las lacas japonesas, en las novohispanas y aún en trabajos de incrustación de concha en carey hechos para los jesuitas de Chiquitos, en Bolivia.[82] En efecto, hasta Corea llegaban conchas de madreperla desde el Golfo Pérsico, las costas de India o los archipiélagos de Indonesia y Filipinas,[83] que se importaban a China. Los artistas cantoneses tallaban pequeños artículos como fichas de juegos, cajas, botones y otros objetos decorativos; relativamente raros eran los abanicos, por la dificultad en su realización. Otras veces toda la concha se tallaba en relieve, con paisajes, escenas de la vida diaria china o temas históricos, épicos o legendarios; el material conquiliónico también se empleaba mucho para elaborar incrustaciones o taraceas en mobiliario cuyo destino era el mercado interno chino o la exportación. Los objetos esculpidos de nácar se vendían para su exportación a la Nueva España y así viajaban en el Galeón de Manila y en otros barcos de las diferentes "Compañías de las Indias Orientales" que existían entonces.[84]

---

[80] Fushimi Takeshi, "Presentación" en *Migraciones Chinas, Istor, Revista de Historia Internacional*, pp. 3-5, núm. 27, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2006; pp. 4-5.

[81] Rosa Dopazo y Diego Álvarez, *El Galeón de Manila. Los objetos que llegaron de Oriente*, La Otra Escalera y Castillo, México, 2005; p. 23.

[82] Rodrigo Rivero Lake, *ibidem*, p. 203.

[83] El término nácar o madreperla sirve indicar las capas brillantes que se encuentran en el interior de las conchas de diversos tipos de moluscos (Ficha museográfica: "*Las madreperlas*. Caja de música. Madera recubierta de madreperla. Cantón, China, Siglo XVIII" de la Colección de China, *Sala* 10, Escultura, Pieza Selecta del Museo Oriental, Valladolid (vista y leída en el recorrido virtual de dicho museo por la Internet, octubre del 2008).

[84] Ficha museográfica: "*Las madreperlas*. Caja de música. Madera recubierta de madreperla. Cantón, China,

Conclusión

A partir de la información recopilada y expuesta hasta el momento, las respuestas a las preguntas aquí planteadas explicarán las similitudes que se observan entre las artesanías orientales, la pintura enconchada y la *hyoka b'ida otomí*. Por eso es necesario conocer de manera precisa y paralela tanto las migraciones que se dieron desde uno y otro extremo del circuito de comunicación que se tendió a través del Galeón de Acapulco, como el proceso de evangelización en Asia, y cómo tales movimientos sociales repercutieron, sin duda, en la conformación étnica y cultural de Hispanoamérica e Hispanasia.

Bibliografía

Alfaro, Alfonso, "Hombres paradójicos: la Experiencia de Alteridad", *Misiones Jesuitas, Artes de México*, pp. 8-27, núm. 65, Artes de México, México, 2003.

Arteaga Beatriz, Velázquez Ma. del Carmen, "El Ramo de Filipinas en el Archivo General de la Nación", en *Historia Mexicana*, pp. 303-310, Vol. XIV, N. 2, Ed. El Colegio de México, México. 1959.

Ávila Julieta, *El Influjo de la Pintura China en los Enconchados de Nueva España*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.

Bargalló, Modesto, *La Minería y la Metalurgia de la América Española Durante la Época Colonial.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Cabrero Leoncio, "La política colonizadora del virrey don Antonio de Mendoza en las Islas del Pacífico" en *América: encuentro y asimilación*, pp. 177-188, Ed. la Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Granada, 1989.

Carrera Stampa Manuel, "La Nao de la China", *Historia Mexicana*, pp. 97-118, Vol. XIV, N. 2, Ed. El Colegio de México, México, 1959.

siglo XVIII" de la Colección de China, *Sala* 10, Escultura, Pieza Selecta del Museo Oriental, Valladolid (vista y leída en el recorrido virtual de dicho museo por la Internet, octubre del 2008).

Carrillo Huerta Alejandro, *Análisis de la Técnica y Materiales de dos Colecciones de Pinturas Enconchadas*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Textos Básicos y Manuales, México, 1991.

Castro, Gutiérrez Felipe: La *Extinción de la Artesanía Gremial*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana N. 35, México, 1986.

Curiel Gustavo, Ramírez Fausto, Rubial García Antonio, Velázquez Angélica, *Pintura y Vida Cotidiana en México* (1650-1950), Ed. Fomento Cultural Banamex. México, 1999.

Dopazo Durán Rosa, Álvarez Diego, *El Galeón de Manila. Los objetos que llegaron de Oriente*, Ed. La Otra Escalera y Castillo, México, 2005.

DRAL, *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: Ed. la Real Academia de la Lengua Española, Madrid, 1992.

Enciclopedia Hispánica, Encyclopaedia Britannica Publishers Inc., México, 1989-1990.

Enciclopedia Ilustrada Europeo-Americana Espasa Calpe, Espasa-Calpe, Barcelona, 1968.

Farrugia Manly Federico, "Sobre la metalurgia práctica del plomo y de la plata en el Distrito de Minas de Zimapán. Teoría del beneficio por vía seca ó de fundición: observaciones sobre los métodos adoptados en este Distrito y el análisis de algunos minerales y de los productos artificiales obtenidos en el tratamiento metalúrgico", *Mineralogía Aplicada*, p. 178-187, N.8, México, 1875-1876.

Flores Salinas Berta, "Viaje a Nueva España del Vizconde Pierre Marie Françoise de Pagés", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia Correspondiente a la Real de Madrid*, Ed. la Real Academia de la Historia, p. 9-29. T. XXIV, N. 1, México, 1965.

Foley John Adrian, "Geografía, Economía y Sociedad", en *Colima una Historia Compartida*, pp. 25-59, Coord. Servando Ortoll. Ed. Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora, México, 1988.

Fushimi Takeshi, "Presentación", en *Migraciones Chinas, Istor, Revista de Historia Internacional*, pp. 3-5, N. 27, Ed. Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2006.

González, Luis, "Nueva España en el Oriente", en *Historia Mexicana*, pp. 206-226, Vol. XIV, N. 2, Ed. El Colegio de México, México, 1959.

Guevara, Sánchez Arturo, *Los Agustinos Descalzos. Breves Noticias de su Vida y Logros en México y Filipinas*. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Obra Diversa, México, 2006.

Huerta, Carrillo Alejandro, A*nálisis de la Técnica y Materiales de dos Colecciones de Pinturas Enconchadas*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Textos Básicos y Manuales, México, 1991.

Little, Schurz William, *The Manila Galeón*, Ed. E.P. Dutton and Company, Inc., New York, 1959.

López Sarrelangue Delfina Esmeralda, "La población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII", en *Historia Mexicana*, p. 515-529, Vol. XII N. 4, Ed. El Colegio de México, México, 1963.

López, Miramontes Álvaro, Urrutia de Stebelski Cristina, *Las Minas de Nueva España en 1774*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica N. 83, Fuentes Historia Económica, México, 1980.

Lorenzo, Monterrubio Carmen, coord., Lorenzo Monterrubio Antonio, Olguín Enriqueta M., Galicia, Gordillo Angélica, Sánchez Vázquez Sergio y Vergara, Hernández Arturo: *Diseño e Iconografía Hidalgo. Geometrías de la Imaginación*, Ed. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas y el Consejo para la Cultura y las Artes de Hidalgo, México, 2004.

Manzo, Olguín Enriqueta, *El Nith, Ixmiquilpan, Hidalgo, Historia de una Artesanía*, Tesis de maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Maquivar, María del Consuelo, *El Imaginero Novohispano y su Obra*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Obra Diversa, sin número. México, 1995.

Mathes W. Michael, "Los indios bajacalifornianos en el servicio marítimo español, 1720-1821", en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, pp. 221-231, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1985.

Menacho Antonio, "Las Reducciones de la Paracuaria", *Misiones Jesuitas. Artes de México*, p. 38-45, N. 65, Ed. Artes de México, México, 2003.

Mercado Jaime, "Vocabulario Minero Náhuatl-Castellano", *Minería CAMIMEX, Revista de la Cámara Minera de México*, Ed. Cámara Minera de México, pp. 24-26, Vol. 1, N. 17. México, 1974.

Núñez Ortega Ángel, *Noticia histórica de las Relaciones Políticas y comerciales entre México y el Japón durante el siglo XVII*, Ed. Porrúa, Col. Archivo Histórico y Diplomático Mexicano N. 2, México, 1971.

Ocaña Ruiz Sonia, "Marcos Enconchados. Autonomía y apropiación de formas japonesas en la pintura novohispana" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 107-153, Vol. XXX, N. 92. México, 2008.

Olguín, Enriqueta M., *Hacer Guitarritas*, Ed. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, Hidalgo, México, 1994.

Olguín, Enriqueta M., "1872, Una Caja para Cáliz, Ejemplo de Artes Aplicadas en el Valle del Mezquital" en *Memoria del Primer Coloquio Otopame*, editada en disquetes. Disco 2/2, Versión Word Perfect 5.0 Presentación y Contenido en el archivo AAPRESEN, consultar Olguín.doc del 20-22 de septiembre de 1995, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma del Estado de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Querétaro. Qro., 1997.

Olguín, Enriqueta M., "Decoraciones en Objetos Incrustados con Concha del Siglo XX y en Pinturas Enconchadas Novohispanas del Siglo XVIII", en *Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano* del 4 al 6 de noviembre de 1999, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1999.

Olguín, Enriqueta M., *Nácar en Manos Otomíe*s, Ed. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo, México, 2004.

Olguín, Enriqueta M., "El Estudio de las Artesanías como partes de la Identidad Cultural", en *Miradas y Reencuentros en el Noroeste, Noreste, Centro y Sur de México*, pp. 65-95, Coord. Carlos Maciel Sánchez, Rigoberto Rodríguez Benítez y Alfonso Mercado Gómez, Ed. Universidad Autónoma de Sinaloa, Facultad de Historia, Culiacán, Sinaloa, México, 2006.

Olguín, Enriqueta M., "El Galeón de Manila y los orígenes de una artesanía del Valle del Mezquital, Hidalgo", en *XXI Encuentro de Investigadores sobre el Pensamiento Novohispano, 2008*, El Colegio de Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa PROMEP de la Secretaría de Educación Pública, Culiacán, Sinaloa, México, 2008 a.

Olguín, Enriqueta M., "Especulaciones sobre un evangelizador perdido y las formas artísticas de una artesanía hidalguense," *Seminario internacional Población y Desarrollo El Valle del Mezquital: Pasado Presente y Perspectiva*, Área de Sociología y Demografía del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México y Centro de Estudios de la Transnacionalización y Desarrollo de la Universität Bielefeld, Alemania. 9 y 10 de abril del 2008, Pachuca, Hidalgo, México, 2008 b.

Olguín, Enriqueta M., "Reminiscencia de la Jaranería Hidalguense y Antiguas Rutas Pedestres de Intercambio" en *Memoria del IV Coloquio Nacional Sobre Otopames (Guanajuato 2002)*, pp. 97-120, Coord. David Charles Wright Carr, Universidad de Guanajuato, Campus Guanajuato, Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames, Departamento de Historia, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Guanajuato, Gto., México, 2010.

Olguín, Enriqueta M., "El Valle del Mezquital, Hidalgo, México y el Galeón de Manila: la artesanía de incrustación de concha y la pintura enconchada", *XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana*. Línea V. Cultura y Poder en la Iberoamérica Colonial, del 29 al 31 de marzo del 2012, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del San Luis Potosí, S. L. P., México, 2012.

Pérez, Castro Ana Bella, "Los Mercados de la Huaxteca Hidalguense", en *Antropología Social en el Estado de Hidalgo*, pp. 77-98, Coord. David Lagunas y Sergio Sánchez. Ed. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, Hidalgo, México, 2010.

Polzer, Charles, "Misiones en el noroeste de México" en *Misiones Jesuitas. Artes de México*, pp.46-55, N. 65, Ed. Artes de México, México, 2003.

Rivero, Lake Rodrigo, *El arte Namban en el México Virreinal*, Ed. Estilomexico Turner, Madrid, 2006.

Romero de Terreros Manuel, "Pinturas Chinas en México", en *Memoria de la Academia Mexicana de la Historia Correspondiente a la Real de Madrid*, pp. 333-334, T. XI, N.3, Ed. la Real Academia de la Historia, México, 1920.

Roubina, Evguenia, *Los Instrumentos de Arco en la Nueva España*, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1999.

Rubial, Antonio, *El Convento Agustino y la Sociedad Novohispana*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Novohispana N. 34, México, 1989.

Sales, Colín Ostwald, *El Movimiento Portuario de Acapulco. El Protagonismo de Nueva España en la Relación con Filipinas*, 1587-1648, Ed. Plaza y Valdés, México, 2000.

Southworth, J.R.: *Las Minas de México*, T. IX, México. 1905.

Speilbergen, Joris van, "Descripción de la Costa de Colima" en *Documentos para la Historia del Estado de Colima. Siglos XVI-XIX*, pp. 125-151, Estudio y transcripción de José Antonio Calderón Quijano, Ed. Novaro, Colección Peña Colorada, México, 1979.

Tovar, y de Teresa Rafael, "Documentos sobre 'Enconchados' y la Familia Mexicana de los González", *Cuadernos de Arte Colonial*, pp. 97-103, N.1, Ed. Museo de América, Ministerio de Cultura, Madrid, 1986.

Weckmann, Luis, *La Herencia Medieval de México*, 2 Tms. El Colegio de México, México. 1984.

Xiang Huang, "La Estrategia Misionera en China", en *Misiones Jesuitas. Artes de México*, pp. 28-37, N. 65, Ed. Artes de México, México, 2003.

Zavala, Silvio, "Los Contactos Culturales de México con el Oriente", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia Correspondiente a la Real de Madrid*, pp. 166-174, T. XXIII, N. 2, Ed. la Real Academia de la Historia, México, 1964.

Documentos de Archivo

Archivo del Pueblo de Orizabita. Tierras, Títulos e Instrumentos Correspondientes a la Comunidad de Orizabita 1693-1729, México, Fondo Documental CDH del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Hidalgo, Rollo 1 (Microfilme).

DE LAS PRENSAS A LOS ASTROS. PENSAMIENTO Y OBRA DEL ASTRÓNOMO E IMPRESOR JUAN RUIZ

Ernesto Priani Saisó
epriani@gmail.com

Héctor Rafael Aparicio Sedano
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
hector_rafael_aparicio@comunidad.unam.mx

1. Introducción

La figura de Juan Ruiz ha pasado a la historia de la Nueva España como la del célebre impresor que, además de continuar el trabajo de Enrico Martínez, produjo varias joyas bibliográficas entre las que se hallan: la *Geografía descriptiva* de Burgoa, el *Arte de la lengua mexicana* del padre Horacio Carochi y la *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín* de Juan de Grijalva. Así, la labor de este personaje como destacado impresor ya ha sido revisada por importantes investigadores del ámbito de la historia de la imprenta y la historia del libro novohispano como Francisco Pérez Salazar José Toribio Medina, entre otros[1].

Sin embargo, más allá de los destacados trabajos tipográficos, de encuadernación y edición que realizó Ruiz, la faceta de astrólogo, astrónomo y matemático durante la cual escribió y publicó varios lunarios, pronósticos, almanaques y tratados sobre fenómenos astronómicos, no ha recibido la suficiente atención por parte de los estudiosos de la Colonia.

Esta cara de Juan Ruiz, que podríamos denominar con reservas como científica, es interesante y valiosa para conocer el mundo de un pensador novohispano. Sobre todo porque muestra qué sabía y pensaba acerca de los astros, así como qué fuentes tenía a la mano para estudiarlos e interpretarlos. También muestra cómo el astrónomo nunca estuvo desligado del impresor, ya que las prácticas de estudio e investigación, en aquella época, no estaban limitadas sólo al ámbito de la academia y la especialización.

---

[1] *Cfr*. José Toribio Medina, *La imprenta en México* (1539- 1821), t. II; Francisco Pérez Salazar, *Dos familias de impresores mexicanos*; Francisco de la Maza, *Enrico Martínez, cosmográfo e impresor de la Nueva España.*

En lo que sigue expondremos algunas ideas sobre el pensamiento astronómico de este impresor sobre la base de las siguientes preguntas: ¿qué ideas y teorías comunica en la única obra astronómica que ha llegado de manera completa hasta nuestros días: el *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas*?, ¿cuáles fueron las fuentes que las fundamentaron?, ¿de qué carácter son las descripciones de los fenómenos astronómicos que hizo en esta obra? y ¿son de carácter discursivo o son más bien descriptivas y positivas de acuerdo a cálculos y mediciones del cielo?

Para responder estas interrogantes haremos un pequeño viaje. Hablaremos, primero, sobre la vida de este astrónomo y daremos un breve recuento acerca de la producción bibliográfica que ejecutó como impresor para mostrar al personaje y su entorno; después exploraremos el trabajo astronómico-astrológico que realizó en el *Discurso* donde buscaremos las respuestas a las preguntas planteadas. Por último, reflexionaremos sobre la importancia de este astrólogo-astrónomo donde, por un lado, destacaremos la figura paradigmática de sabio novohispano que conjugaba los oficios de astrónomo e impresor para el estudio del espacio sideral y, por otro, la proyección que esta misma aporta para la investigación sobre la ciencia y filosofía natural que se hizo en el siglo XVII del período Colonial.

2. Vida de Juan Ruiz

No poseemos suficientes noticias acerca de la vida de este personaje de la Nueva España. Es Toribio Medina el primero en aportar datos sobre este astrónomo en su obra *La imprenta en México,* publicada en 1908. Éste refiere que Ruiz comenzó la carrera de impresor el año 1613[2], pero que durante los años 1618 a 1621 no hay registro sobre alguna impresión hecha bajo el sello de su casa editorial; es sólo hasta 1622 cuando sale a la luz el *Concilium Mexici* de 1589 que vuelve a aparecer el nombre de Juan Ruiz al pie de la portada. Sin embargo, Toribio observa que más adelante deja de imprimir grandes obras, a lo largo de tres años, de 1632 a 1635, para concentrarse en la impresión de trabajos sencillos como piezas cortas, novenas, tesis, carteles, en especial *Cartillas*[3] de las cuales, hasta la fecha, están perdidas y no hay bibliografía que dé noticia acerca de ellas. Después durante un corto periodo de un año (de 1665 a 1666) continúa con esta dinámica de trabajo hasta que en 1667 publica el *Sermón en la festividad del glorioso Arcángel san Miguel* y, hacia ese mismo año, como señala Toribio Medina, se vuelve impresor del

[2] *Cfr.* José Toribio Medina, *op. cit.*, t. I, p. CXXI.
[3] *Ibidem*, p. CXXII.

Santo Oficio[4]. Además de los diferentes trabajos de imprenta el bibliógrafo chileno informa sobre el *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas*, que vio la luz en el año 1653[5] y los calendarios que publicaba en la época. Acerca de la fecha del fenecimiento del astrónomo el erudito bibliógrafo consta, basado en el *Diario de sucesos notables* de Antonio de Robles, que acaeció el lunes 17 de junio del año 1675[6].

Francisco Pérez Salazar habla también de la vida de Juan Ruiz en el artículo *Dos familias de impresores mexicanos* editado en 1924[7]. Ahí, reporta nuevos hechos acerca de la biografía del impresor. Basado principalmente en el testamento de Ruiz, dice que probablemente era hijo de Enrico Martínez y Juana Leonor[8]; que debió desarrollarse en el oficio de impresor desde muy joven porque la primera obra que salió con su sello data de 1613[9], que también trabajaba como astrónomo-astrólogo por los varios textos que publicó sobre este tema, los diversos libros que poseía de materia astronómica y matemática, y los varios aparatos que guardaba para el estudio del cielo entre los que se encontraban un globo terrestre y otro celeste[10].

Gracias al acta del entierro de este astrónomo, Pérez menciona que el lugar donde lo sepultaron fue en la Iglesia del Carmen el día 17 de junio de 1675[11], la misma fecha de muerte que indica Medina. Por último, el historiador poblano señala que Juan Ruiz heredó los derechos de la imprenta a su nieta Feliciana Ruiz a quien tenía en mucha estima. No obstante, ella sólo vivió dos años después de la muerte de su abuelo por lo que acabó el legado tipográfico que había formado el astrónomo novohispano[12].

Así pues, la mayoría de los datos que proporciona Pérez Salazar acerca de Juan Ruiz tienen fundamento en el testamento de éste, el acta de matrimonio y la de entierro. Sin embargo, estos documentos no proporcionan de manera unánime los mismos datos, y como el mismo historiador poblano apunta, presentan más dudas acerca de la vida

---

[4] *Idem*.
[5] *Idem*.
[6] *Idem*. En efecto en el *Diario* de Robles en el mes de junio del setentaicinco está escrito lo siguiente: "Muerte.- Lunes 17, murió Juan Ruiz el impresor y astrólogo, a las siete de la mañana". Vid. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. I, p. 174.
[7] Utilizamos la reimpresión de este artículo hecha hacia el año 1987 por la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla.
[8] *Cfr*. Francisco Pérez Salazar, *op. cit*., p. 174.
[9] *Ibidem,* p. 175.
[10] *Ibidem,* p. 173.
[11] *Ibidem,* p. 174.
[12] *Ibidem,* p. 178.

de este astrónomo que respuestas. En efecto en el testamento Ruiz afirma que era "hijo legítimo de Enrique Martínez y Juana Leonor, difuntos"[13], pero en el acta de matrimonio está atestiguado que el padre del impresor era Luis de Vargas[14].

Entonces ¿quién era realmente el padre de Juan Ruiz?, pues, si bien en ambos documentos aparece Juana Leonor como la madre, en uno y otro cambia quien era el progenitor. Las respuestas son varias, pero Pérez Salazar termina por dar más crédito al testamento, porque no considera que Juan Ruiz hubiera mentido ante un escribano real y ante un artículo de muerte como era éste[15].

Muchos estudiosos del ámbito científico y de la historia de la imprenta novohispana han basado los datos sobre el impresor en estos dos relatos que realizaron tanto Toribio Medina como Pérez Salazar. Sin embargo, en algunas ocasiones han errado los datos y como consecuencia han presentado algunos equívocos sobre la vida de este astrónomo. Por ejemplo el historiador de la ciencia en México, Elías Trabulse, menciona que Ruiz murió en el año 1675 a la edad de 62 años[16]. Pero, con esta fecha y con esta edad, se infiere que el astrónomo nació en 1613 y enseguida empezó a trabajar en las prensas de la imprenta pues como ya aludimos, siguiendo a Toribio y a Pérez, la primera obra de la que se tiene noticia salió en 1613.[17]. Un caso distinto es el de la historiadora Tena Villeda

[13] *Ibidem*, p. 174.

[14] *Ibidem*, p. 177.

[15] *Idem*.

[16] *Cfr*. Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México*, p. 151.

[17] Por descuido el profesor del Colegio de México leyó erróneamente las fechas que proporciona Toribio en la historia de la imprenta en México, quien pone entre paréntesis no las fechas de nacimiento y muerte de los impresores, sino las de inicio y término de los trabajos de imprenta. *cfr*. José Toribio Medina, *op. cit*., t. I, p. CXXI.

Desconocemos la razón de este equívoco, pero nos sorprende, porque años antes en la magna obra *Historia de la ciencia en México* (1984), en una pequeña biografía de Juan Ruiz el doctor Elías Trabulse dice que había nacido hacia finales del siglo XVI. Asimismo menciona que Ruiz era médico y que obtuvo el grado en 1610 con una disertación titulada *Hipp*. 1 Lib. *Aphorismorum Sententia* 16, la cual se encuentra en el Archivo General de la Nación. *Cfr*. Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México, Apéndices e índices*, p. 59.

Aunque es interesante este último dato no hemos podido localizar en el AGN la mencionada tesis para corroborar lo que afirma este erudito historiador. Sin embargo, pudimos constatar dos cosas. Primero, en la obra *Iconografía médica mexicana* (1955) de Francisco Guerra viene la miniatura de la portada de esta tesis sobre Hipócrates. En ella podemos apreciar que en la parte superior está el emblema de la Compañía de Jesús, lo que demuestra la filiación del autor con aquella orden; que la disertación fue dedicada a un tal Juan de Cavala (tal vez Zavala) y que, en efecto, fue defendida por un tal Juan Ruiz como viene escrito al inicio de la portada: "NOBILISSIMO VIRO / AC SVPREMO ACCENSO REGIO IOANNI DE CAVALA / BACHALAVREVS IONNES RVIZ PRO LICENCIATVRAE"; y que fue impresa en 1610 por López Dávalos. *cfr*. Francisco Guerra, *Iconografía médica mexicana*, p. XX, núm. 20.

Segundo, el doctor Trabulse tomó, con apropiación excesiva, el testimonio de Ruiz médico del *Diccionario*

quién menciona que Ruiz nació entre el año 1590 y el año 1595; aunque es plausible esta información, la historiadora no proporciona sus fuentes o si se trata de una inferencia[18]. Ninguna de las dos principales biografías de Juan Ruiz (la de Toribio y la de Pérez) proporciona la fecha de nacimiento y no existe ningún documento disponible para establecer el año en que nació.

Otros datos interesantes sobre este astrónomo son los que aportan diversas investigadoras del ámbito bibliográfico y astronómico de la Nueva España. Entre ellos cabe destacar lo que menciona Ana Avalos sobre el grado académico de Ruiz, porque, a pesar de afirmar que este astrónomo era hijo de Enrico Martínez y no mencionar nada acerca de la fecha de su nacimiento, trae a cuenta que, además de la producción de varios almanaques, también obtuvo el grado de bachiller en el año de 1655, porque así lo testifica un documento del Archivo General de la Nación[19]. Por su parte Ibarra González hace énfasis en el texto que escribió el impresor y Garone Gravier vuelve a indagar sobre cuáles eran los lazos de familia, en especial, respecto a sus herederos[20].

No obstante, más allá de las relaciones familiares de este astrónomo o de la exactitud de su natalicio, podemos afirmar que nació hacia finales del siglo XVI o principios del siglo XVII y que murió en la segunda mitad del mismo. Que durante la actividad como impresor, entre los años 1613 a 1675, tuvo varios momentos importantes entre los cuales destaca haber sido impresor del Santo Oficio. Asimismo, durante la labor de este oficio compitió con otras casas editoriales y personalidades que también producían textos para la sociedad novohispana, entre ellos destacan la familia Ribera Calderón, en especial la viuda de Bernardo Calderón[21].

También sabemos, gracias a las referencias hechas por el mismo Juan Ruiz en el *Discurso*, que el año en el cual empezó su producción astrológico-astronómica fue el

Porrúa de historia, biografía y geografía de México dirigido por Ángel María Garibay. En la cuarta edición de 1976 (la primera fue en 1964) este diccionario tiene una entrada para Juan Ruiz, donde son mencionados los datos de la tesis ubicada en el AGN y el oficio de la medicina, pero no los de que sea astrónomo e impresor, mismos que Trabulse atribuye al astrónomo-astrólogo del que estamos tratando. Pero ya para la sexta edición del *Diccionario Porrúa* (1995) existen dos entradas para Juan Ruiz: una que menciona al Ruiz médico que realizó la tesis sobre los *Aforismos* de Hipócrates; otra que menciona al Ruiz impresor y astrónomo que imprimió varias obras y que cedió los derechos de la casa editorial a su nieta. *Cfr. Diccionario Porrúa*, vol. II, p. 1816; y vol. IV, p. 3030.

[18] *Cfr.* Rosalba Tena Villeda, *Astrónomos-Astrólogos en la Nueva España del siglo XVII*, p. 115.

[19] *Cfr.* Ana Avalos, *As above, So below*, pp. 254, 289, 291, 299-300.

[20] *Cfr.* Ana Carolina Ibarra González, *El desarrollo de la imprenta*, pp. 77-79; Marina Garone Gravier, *Impresoras hispanoamericanas*, pp. 2, 6-7.

[21] *Cfr.* Eva Rivas Mata, *Impresores y mercaderes de libros en la ciudad de México, siglo XVII*, pp. 91-92.

de 1652 con el *Reportorio* de esa época[22], y que continuó con el *Reportorio* del año de 1653[23]. Después de esta última fecha sólo tenemos los registros inquisitoriales para el permiso de impresión de los lunarios que van de 1656 hasta 1675 con un total de doce almanaques producidos[24].

Podemos afirmar que, además de los vastos conocimientos tanto en materia de impresión como de astronomía y astrología, era conocedor del latín porque imprimió varias obras en esta lengua[25]. Igualmente en el *Discurso* cita algunos tratados escritos en este idioma, por ejemplo el *De iudiciis astrorum* de Haly Abenragel[26], y poseía obras escritas en éste, tales como la *Sphera mundi* de Sacrobosco y los tratados de Argoli[27].

Respecto a los bienes que sabemos que poseía gracias a su testamento, destacan varios libros de corte astronómico y astrológico como son la *Cronografía o reportorio* de Jerónimo de Chávez, las *Tablas* del rey Alonso y la *Cronología y reportorio* de Rodrigo Zamorano[28]; poseía también instrumentos de impresor como letras y moldes de plomo, prensas de madera y diversos instrumentos de bronce para vaciar las letras; igualmente tenía, como ya referimos, globos celestes y terrestres, compases, relojes y una piedra imán[29]. Todos estos bienes demuestran que Ruiz era a la vez astrónomo e impresor. Una figura típica del sabio novohispano porque enlaza saberes para investigar y producir conocimiento.

Por otra parte, este científico debió conocer a los que fueran sus colegas astrónomos en el siglo XVII porque a unos los cita, como a fray Diego Rodríguez con el *Discurso Etheorológico*[30]; a otros los publicó bajo su sello editorial, como a José de Escobar Salmerón y Castro[31]. Gracias a esto podemos corroborar una relación con la institución universitaria (a parte de la ya señalada con el grado de bachiller) y con los que fueran académicos de ella, pues tanto Rodríguez como Salmerón eran profesores en la Real Universidad.

---

[22] *Cfr.* Juan Ruiz, *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones*, f. 3v.
[23] *Ibidem*, f. 1v.
[24] *Cfr.* José Miguel Quintana, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*, pp. 110-111, 113, 128-129, 138-141, 145; Rosalba Tena Villeda, *op. cit.,* p. 116, n. 4.
[25] *Cfr.* Eva Rivas Mata, *op. cit.,* pp. 88-89.
[26] *Cfr.* Juan Ruiz, *op. cit.,* f. 6v.
[27] *Cfr.* Francisco Pérez Salazar, *op. cit.*, p. 242.
[28] *Ibidem*, pp. 243-244.
[29] *Ibidem*, pp. 241-442.
[30] *Cfr.* Juan Ruiz*, op. cit.*, f. 4f.
[31] *Cfr.* José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539- 1821)*, t. II, p. 404; Francisco Guerra, *op. cit.*, p. LVII, núm. 121.

3. Trabajos de imprenta

Los libros que Juan Ruiz produjo son muchos y abarcan temas de historia, religión, retórica, geografía, astronomía y matemáticas. En *La imprenta en México* de Toribio Medina hemos contado, por lo menos, ciento tres títulos que aparecen publicados bajo su sello editorial. Del mismo modo editó tesis de los alumnos que se graduaban de la Universidad, así como actas, concilios, cartillas, etc.


DISCVRSO
HECHO SOBRE
LA SIGNIFICACION DE DOS
IMPRESSIONES METEOROLOGICAS
que se vieron el Año passado de 1652.
La primera de vn Arco que se terminaua de Oriente
à Occidente à 18. de Nouiembre.
Y la segunda del Cometa visto por todo el Orbe ter-
restre desde 17. de Diziembre del mesmo Año de 1652.
POR IVAN RVYZ PROFESSOR DE
Mathematicas.
¶ Dirigido al prudente, y discreto Lector.

Oriens Occid.

¶ Con licencia de Nuestros Superiores.
Impresso en Mexico: en la imprenta de su Autor. Año de 1653.

Figura 1. Portada del *Discurso* de Juan Ruiz

No pretendemos hacer la lista exhaustiva de todos los trabajos tipográficos que realizó este astrónomo. Sólo señalamos aquellos que, a nuestro parecer, muestran que Ruiz combinaba los oficios de astrónomo e impresor.

En el área matemática y geográfica destacan el *Libro de cuentas, y reducciones de plata y oro, y otras tablas fáciles y provechosas, para la contratación de esta provincia de Guatemala* (1615) del alcalde de la ciudad de Guatemala Álvaro Fuentes y de la Cerda, *el Arte para aprender todo el menor del Aritmética sin maestro* (1623) del contador Pedro de Paz, el V*iaje de tierra y mar* (1640) que hizo el Marqués de Villena y la *Geográfica descripción de la parte Septentrional, del Polo Ártico de la América y nueva Iglesia de las indias Occidentales y sitio astronómico* (1674) del historiador Francisco de Burgoa.

Estos tratados describen zonas geográficas o emplean conocimientos sobre matemáticas, aritmética, astronomía y cartografía. Así, Juan Ruiz debió poseer interés y conocimientos básicos en estas áreas para poder editarlos y publicarlos en su sello editorial. Y como prueba de la pericia de este impresor en estos temas, el mismo escribió y publicó un tratado sobre portentos celestiales titulado *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas que se vieron el año pasado de 1652* (Figura 1). Tenemos la seguridad de que éste lo publicó en el año 1653 porque refiere los lunarios que hizo para ese año y, como ya aludimos, el *Discurso Etheorológico*, el cual salió a la luz después del 6 febrero de 1653 según los permisos solicitados a la Inquisición para imprimirlo[32].

Otros libros comprueban el interés de Ruiz como impresor en áreas de retórica y lenguaje: *Arte y pronunciación en lengua timucuana, y castellana* (1614) de fray Francisco Pareja, *Explicación de las silabas sobre el libro V de Nebrija* (1640) por el padre Tomás González, y del mismo *De Arte Rhetorica libri tres* (1646). Como puede verse, nuestro impresor tenía intereses amplios en el campo de las letras, la impresión, la matemática y la astronomía, de las que no sólo era promotor y editor, sino también investigador.

4. El Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas

El *Discurso hecho sobre las significación de dos impresiones meteorológias* es el único tratado de Juan Ruiz que ha sobrevivido hasta la actualidad. Pero ¿cuál es la historia de este texto?, ¿quién lo menciona y refiere?, ¿en dónde se localiza?, ¿cuántas veces ha sido reeditado?, ¿cuál es el contenido del texto?, ¿cuáles sus fuentes?, ¿de qué modo describe los fenómenos astronómicos, en especial el cometa de 1652?

El *Discurso* es un folleto que imprimió Juan Ruiz probablemente con la finalidad de divulgarlo entre algunas cuantas personas doctas en la astronomía, pues la extensión que tiene no va más allá de diez fojas. Desconocemos cuántos ejemplares realizó este astrónomo de su obra. Sin embargo, en la actualidad sólo existe uno que se conserva en la biblioteca *Bancroft* de Berkeley en la Universidad de California.

No hemos encontrado referencias al *Discurso* en las más importantes obras que salieron a la luz en la segunda mitad del siglo XVII. Respecto al siglo XVIII localizamos que las *Tardes americanas* de Granados y Gálvez lo menciona de la siguiente manera:

[32] *Cfr.* Alí Arturo Martínez Albarrán, *Fray Diego Rodríguez*, pp. 133-134.

> Don Juan Ruiz, que imprimió los dos célebres *Discursos acerca del cometa* que se vio desde el mes de diciembre de [1]652, y el Arco tenebroso que se formó en el Cielo desde las cuatro y media de la tarde el día 18 de Noviembre del mismo año y siglo: ocupaba desde el Oriente a Poniente de la ciudad de México.33

De modo que el *Discurso* llegó a manos de este predicador franciscano, indicio de que, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el texto tenía cierta circulación entre los ilustrados de aquella época.

Respecto a los siglos siguientes únicamente vemos referido el tratado en los catálogos bibliográficos que realizaron los estudiosos materia de imprenta. Así el catálogo de 1899 del canónigo de la basílica de Guadalupe Vicente de Paula Andrade titulado *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII* lo menciona para el año 1653[34]. Andrade explica que este opúsculo fue vendido en Leipzig como parte de los libros pertenecientes a su tío José María de Andrade[35].

Efectivamente en el catálogo de venta que se hiciera de los libros pertenecientes a este periodista y editor del siglo XIX aparece bajo el número 4, 135[36]. Considerando que este personaje asentó en el año 1865 las bases para formar la Biblioteca Imperial Mexicana, pero que después de la muerte de Maximiliano de Habsburgo acaecida dos años después tuvo que deshacerse esta biblioteca y mandar los libros a Europa[37], podemos afirmar que todavía durante la primera mitad del siglo XIX el *Discurso* estaba en circulación en las tierras mexicanas. Pero ya hacia la segunda mitad de este último siglo la obra de Ruiz estaba en Leipzig porque la fecha en la que se realizó la venta de libros de José María fue el 18 de enero de 1869[38]. Esto motivó la búsqueda en los catálogos de las bibliotecas de Leipzig, sin encontrar resultado alguno[39].

El otro catálogo bibliográfico que refiere el *Discurso* de Ruiz es el de Toribio Medina que ya hemos traído a cuenta. El texto está registrado bajo el año 1653 con el número 801. El mismo Toribio informa que tomó el dato de los catálogos de Paula y José María Andrade sin decir dónde pudiese estar el texto o si lo vio en alguna biblioteca o colección.

---

33 José Joaquín Granados y Gálvez, *Tardes Americanas*, p. 415. La cursiva es nuestra.

34 *Cfr.* Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, p. 289.

35 *Idem.*

36 *Cfr.* Pierre Deschamps, *Catalogue de la riche bibliothèque de D. José María Andrade*, p. 335.

37 *Ibidem*, p. V.

38 *Idem.*

39 Hemos buscado en el catálogo en línea de la *Deutsche Nationalbibliothek*: https://portal.dnb.de/ [27 de agosto de 2013].

El último catálogo que describe el tratado sobre cometas es el más reciente hecho por el profesor Bruce Stanley Burdick[40], quien tampoco menciona dónde se encuentra el libro de Juan Ruiz. Sin embargo, sugiere, y el dato es interesante, que posiblemente Ruiz continuó la tarea sobre la pronosticación de los fenómenos meteorológicos del cosmógrafo del Perú Francisco Ruiz Lozano cuando éste dejó la ciudad de México y regresó a Lima[41].

Como dijimos previamente, el único ejemplar existente de la obra se encuentra en la biblioteca *Bancroft* de Berkeley registrado bajo la clasificación xF1218.4.R9. El estado en que se encuentra es bueno y puede consultarse directamente. Desconocemos si se trata del mismo ejemplar que fue puesto en venta en la ciudad de Leipzig.

El *Discurso* tuvo alguna difusión durante los siglos XVIII y XIX, pero no fue reeditado durante todo ese periodo. El texto volvía a pasar por las imprentas cuando en el año de 1984 el doctor Trabulse edita una compilación de textos científicos novohispanos del siglo XVII. Esta edición precisa ser de divulgación y no crítica, contiene notas explicativas y a pesar de algunos errores de transcripción como escribir el tratado de Haly Abenragel como "Hali. de isid. astr." en lugar de "Hali de iud. astr."[42], podemos afirmar que cumple con el cometido de difusión. Aun así, cabe señalar que la edición no indica de qué ejemplar se hizo la transcripción, aunque suponemos que es el mismo localizado en Berkeley.

La otra edición que existe de este tratado es la que está en línea a cargo del equipo de la *Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano*[43]. En ésta, sobre plataformas digitales de marcado de texto en XML y TEI[44], han sido destacados desde las fuentes hasta términos astronómicos y astrológicos que posibilitan el estudio del texto con base en nuevos datos que además están relacionadas con otras obras astronómicas de la colonia. Esta versión de la obra de Ruiz es una transcripción del ejemplar localizado en la biblioteca *Bancroft*.

---

[40] *Cfr.* Bruce Stanley Burdick, *Mathematical works printed in the Americas*, pp. 196-197.
[41] *Ibidem*, p. 196.
[42] *Cfr.* Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México, siglo XVII*, p. 112.
[43] Transcripción y revisión del texto por Ernesto Priani Saisó y Raizza Ketzali Rétiz Molina; marcado en TEI por Ana María Guzmán Olmos y Liliana Guzmán Olmos. *Cfr.* http://www.bdpn.unam.mx/ [27 de agosto de 2013]
[44] *Text Encoding Initiative.* Para saber más acerca de la edición con la herramienta TEI *cfr.* http://www.tei-c.org/Support/Learn/ [28 de agosto de 2013]

Estas son las dos únicas ediciones que se han vuelto a hacer del Discurso. La última de ellas es la que, aparte de tener el cometido de difusión y transmisión del texto, remarca los conceptos, lugares, autores y obras que son referidas y mencionadas a lo largo del opúsculo.

5. Contenido, fuentes e interpretación del Discurso

Juan Ruiz escribe el *Discurso* a partir del paso del cometa de 1652. Ruiz, sin embargo, escribe después de la aparición del *Discurso Etheorológico* de fray Diego Rodríguez, cosa que sabemos debido a que se refiere a él en el texto. Esto es importante porque la posición de Ruiz no podía ser más contrastante con la de Rodríguez. Ruiz no entra a la discusión sobre cuál es la naturaleza de los cometas y se conforma, en realidad, con explicar de manera muy general, cuáles son los fundamentos de su formación e interpretación, para después exponer el significado, materia en la que no coincide en absoluto con el fraile Rodríguez.

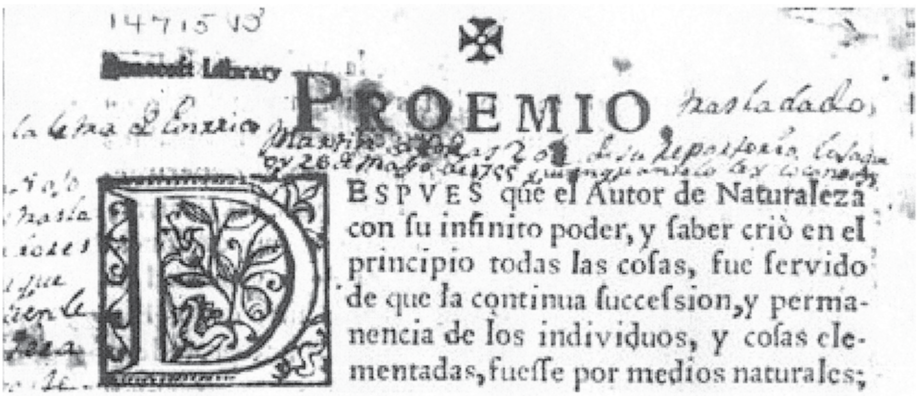
El astrónomo comienza el *Discurso* con la explicación del infinito poder de Dios a través de los medios naturales porque ordenadamente dispuso el movimiento en el universo tal que las cosas inferiores son gobernadas por las superiores, es decir, por medio de las causas segundas (los cuerpos celestes) son movidas las cosas elementales, las que están en la región sublunar, cuyo ser, conservación, generación y corrupción depende tanto de los movimientos celestes como de la causa divina.

Sobre la base de esta premisa, afirma que los sabios de la antigüedad vieron que los desastres naturales, como temblores e inundaciones, al igual que destrucciones de reinos, pestilencias y guerras, son resultado de las conjunciones y concurso de los astros, precedidas también por señales de cometas y otros fenómenos que considera meteorológicos. De este modo, y siguiendo con la tradición de esos sabios, se propone desentrañar el significado de aquello que fue advertido por el paso del cometa del 17 de diciembre de 1652 y la formación de un arco del 18 de noviembre del mismo año. Pues como signos del cielo que portan un mensaje, tienen que ser esclarecidos.

La interpretación, dirá para rematar el *Proemio*, está hecha con la intención de que se solicite el auxilio divino para evitar las desgracias que anuncian el arco y el cometa, como el temblor de tierra ya ocurrido el 17 de enero de 1653. Pero detengámonos brevemente en tres aspectos del *Proemio* que consideramos importantes:

1) *Fuentes y referencias al* Repertorio *de los tiempos*. Algunas fuentes citadas, explícitamente como Aristóteles o Alberto Magno con el *Liber de causis proprietatum elementorum*[45] son tomadas de otra obra que no es mencionada directamente: el *Reportorio de los tiempos* de Enrico Martínez. Así, la referencia al maestro de Tomás de Aquino con el primer libro de las propiedades de los elementos, tratado segundo, capítulo 9, donde se habla acerca de la forma en que Dios dispone de los medios naturales para gobernar el orbe[46], ya está en el tratado quinto, capítulo primero del Reportorio, justo en la parte que trata sobre la magna conjunción de los planetas Júpiter y Saturno[47].

De hecho también hemos localizado que el inicio del *Discurso* extrae un fragmento de la obra de Martínez de la siguiente manera:


PROEMIO

DESPVES que el Autor de Naturaleza con ſu infinito poder, y ſaber criò en el principio todas las coſas, fue ſervido de que la continua ſuccefsion, y permanencia de los individuos, y coſas elementadas, fueſſe por medios naturales;

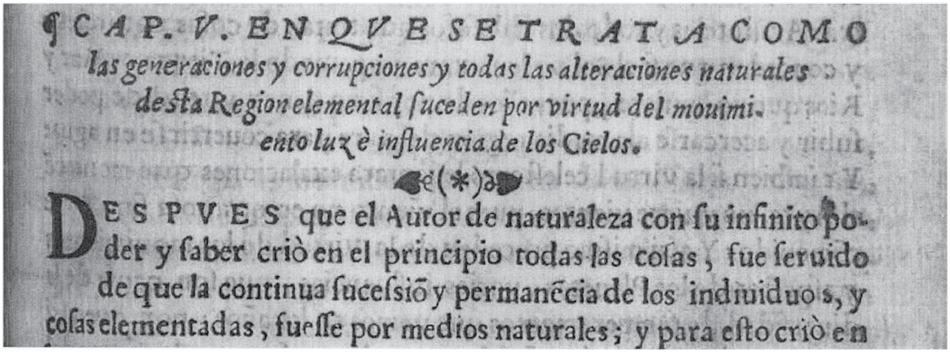
"Después que el Autor de Naturaleza con su infinito poder, y saber crió en el principio todas las cosas, fue servido de que la continua sucesión, y permanencia de los individuos, y cosas elementadas, fuese por medios naturales [...]"[48]. En el *Reportorio* está de este modo:

[45] *Cfr.* Juan Ruiz, *op. cit.*, f. 1 v.

[46] La referencia que corresponde con el tratado natural de Alberto Magno dice: Sunt autem quidam qui haec omnia divinae dispositioni attribuunt, et aiunt non debere nos de his rebus quaerere aliam causam nisi voluntatem Dei. Quod nos in parte consentimus: quia dicimus haec nutu Dei mundum gubernantis fieri ad vindictam maleficii hominum. *Cfr.* Alberti Magni, *Opera omnia*, vol. 9, De Causis et Proprietatibus Elementorum, Caput IX, p. 618; Albert the Great, *On the causes of the properties of the elements*, p. 72.

[47] *Cfr.* Henrico Martínez, *Reportorio de los tiempos*, f. 202. La conjunción magna es el aspecto en donde se juntan, en el mismo signo zodiacal, los tres planetas superiores: Marte, Júpiter y Saturno.

[48] *Cfr.* Juan Ruiz, *op. cit.*, f. 1 f.



¶CAP. V. EN QVE SE TRATA COMO
las generaciones y corrupciones y todas las alteraciones naturales
desta Region elemental suceden por virtud del mouimi-
ento luz è influencia de los Cielos.

DESPVES que el Autor de naturaleza con su infinito po-
der y saber criò en el principio todas las cosas, fue seruido
de que la continua sucessiõ y permanẽcia de los indiuiduos, y
cosas elementadas, fuesse por medios naturales; y para esto criò en

"Después que el Autor de naturaleza con su infinito poder y saber crió en el principio todas las cosas, fue servido de que la continua sucesión y permanencia de los individuos, y cosas elementadas, fuese por medios naturales [...]".[49]

A pesar de la extracción de este pasaje y otros similares[50], el *Discurso* no es sólo deudor del libro de Martínez porque encontramos fuentes y referencias que no se hallan en este último, como las que ya señalamos de fray Diego Rodríguez o de Haly Abenragel, u otras como la de Gerónimo Cardano o los *Reportorios* de 1652 y 1653 que hizo el mismo Ruiz[51].

Pero ¿qué dicen estas referencias más allá del contenido y contexto en el que están citadas? Pues al ver que Ruiz toma algunos fragmentos de Martínez conviene preguntar ¿por qué no es mencionado o referido este último y su tratado? Tenemos dos posibles respuestas las cuales no son excluyentes.

Por una parte, si el opúsculo de Juan Ruiz fue publicado para que se distribuyera localmente entre las personas dedicadas a la astronomía y a la astrología, estaba demás referir el *Reportorio* pues era ya de común conocimiento para ellos y fácilmente podían saber que estaba como base de las disertaciones de Ruiz; por otra, el no explicitar a Martínez como fuente formaba parte de la estrategia política que buscaba la identificación con los ingenios americanos, mismos a los que va dirigido el *Discurso* como veremos enseguida.

---

[49] *Cfr.* Henrico Martínez, *op. cit.*, f. 8 bis.

[50] Por ejemplo compárese Juan Ruiz, *op. cit.*, f. 1 v., y Henrico Martínez, *op. cit.*, f. 157. Donde uno habla de "los antiguos sabios escudriñadores diligentes de las cosas naturales" y otro de "los antiguos diligentísimos escudriñadores de las cosas naturales".

[51] *Cfr.* Juan Ruiz, *op. cit.*, ff. 4 f., 3 v., 6f., 6v. ss.

Esto iría, además, en consonancia con la mención del *Discurso Etheorológico*, no sólo por la forma en que ahí es dilucidada la creación de los cometas[52], sino también porque en éste hay una exaltación de los ingenios americanos, que como grupo que buscaba diferenciarse y dar valor y crédito a sus estudios establecía a los cielos de la Colonia como lugar válido para investigar los fenómenos astronómicos[53].

2) *Los meteoros son considerados señales que portan significado.* Las impresiones meteorológicas, como se les llama, están signadas por mensajes, especialmente aquellos perjudiciales para el hombre, que son necesarios descifrar para precaver males futuros e implorar el auxilio divino para que con su amparo los males y desgracias sean menores. La misma idea de que los fenómenos astronómicos sean impresiones explica mucho sobre la forma en que se entendían como signos que necesitaban esclarecer.

En última instancia queremos señalar que para Ruiz, como para la mayoría de los astrónomos novohispanos del diecisiete, los cielos pueden ser leídos como escritura de un libro[54], donde los mensajes indican futuras condiciones en las que se encontrará la región sublunar donde vive el hombre, aunque éste con su ánima racional no está determinado por estos envíos.

3) *A quién se dirige la obra*. El Discurso va dirigido a las "manos de tan lúcidos cuanto esclarecidos ingenios como este cielo y región de la América produce"[55] a quienes se pide discreción ante las faltas que puedan encontrar en el texto. Podemos apreciar esta exhortación a los ingenios de la región americana como una estrategia política y retórica que buscaba diferenciar a los ingenios del Nuevo Mundo (astrónomos, astrólogos, científicos, etc.) de cualquier otro gremio de investigadores, principalmente los peninsulares, y dar crédito tanto a los trabajos de los novohispanos como al territorio y la gente.

En este mismo sentido podemos ver la identificación que ya apuntábamos con los "ingenios americanos" dedicados a la astronomía pero también, al igual que Juan Ruiz, a otros oficios que los marcaban como investigadores que aplicaban múltiples saberes a

---

[52] *Cfr.* Diego Rodríguez, *Discurso Etheorológico*, ff. 15f. - 24f.

[53] Esto no es algo nuevo y ya lo ha delimitado Cañizares Esguerra con el concepto de "astrología patriótica". *Cfr.* Jorge Cañizares Esguerra, *New World, New Stars*, pp. 36 - 37. Igualmente véase la propuesta que hemos hecho con el concepto de "ciencia propia". *Cfr.* Ernesto Priani Saisó, *Construyendo la ciencia propia*, p. 568.

[54] *Cfr.* Diego Rodríguez, *op. cit.*, ff. 4 f., 25 f.

[55] *Cfr.* Juan Ruiz, *op. cit.*, f. 2 f.

lo largo de su carrera, por ejemplo, el mismo Diego Rodríguez con los múltiples trabajos que realizó en ingeniería y contaduría[56] o el polígrafo Carlos de Sigüenza y Góngora[57].

5.1 Artículo primero

La primera parte del *Discurso* está consagrada a la descripción e interpretación de un fenómeno meteorológico difícil de precisar. La obra habla de un arco celeste, del cual da cuenta de su tamaño, ubicación, pero sobre todo su significado. Para extraer éste último, el astrónomo busca la ubicación del fenómeno en el cielo y la encuentra en relación con las constelaciones de Perseo, Medusa y las Pléyades que en ese momento se encontraban en Tauro. Luego explica que es en las Pléyades donde se forman los temblores de tierra cuando acontece algún eclipse, precisamente como el ocurrido 17 de enero de 1653.

Hay algo más importante, el arco se formó de oriente a occidente primero en Cáncer donde también nació el cometa del día 17 diciembre. Después en el mismo signo en que se puso el Sol, esto es en Escorpio, donde se encontraba Tauro por el oriente, signo en el cual también terminó el cometa el año de 1653. De tal modo que el arco fue un fenómeno prodigioso no solo por su esplendor, sino porque anunciaba con claridad que lo que seguiría era un cometa.

Ambas señales astronómicas, cometa y arco estaban pues, relacionadas, y si bien, el último significó el temblor de tierra que sucedió el 17 enero del año 1653, también fue el presagio del primero que fue visto un mes después. Lo que nos permite ver hasta qué punto para Ruiz los fenómenos celestes y terrestres se encuentran vinculados, y constituyen una lectura, plena de presagios y efectos para los habitantes de la Nueva España.

5.2 Artículo segundo

Esa vinculación se explica, según Ruiz, porque los cometas son causas segundas (siendo Dios causa primera) a través de las cuales opera la voluntad divina. De ahí la importancia de saber cuál es su origen, qué prodigio anuncia cada cometa y cuáles serán sus implicaciones. Ruiz sigue aquí a Ptolomeo que atribuye el origen de los cometas a los eclipses, pero también a las conjunciones planetarias, en especial las de Saturno, Júpiter

[56] *Cfr.* Elías Trabulse, *La ciencia perdida. Fray Diego Rodríguez, un sabio del siglo XVII.*

[57] *Cfr.* Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII.*

y Marte[58]. Según Ruiz, en agosto de 1652 hubo una conjunción de Saturno y Marte. Él mismo, ya en su *Reportorio* de ese año (según cuenta en el *Discurso*), había dado cuenta que esa conjunción hizo que se levantaran de la tierra "exhalaciones cálidas" por las que se engendra el cometa, por lo que queda entendido que, por una parte, el cometa de 1652 tuvo su origen en esta conjunción y que, por lo mismo, Ruiz considera a los cometas como sublunares (como era la tradición hasta entonces) y no como supralunares como los entendía su contemporáneo Diego Rodríguez[59]. De hecho, refiere a Cardano para explicar que los cometas están formados por exhalaciones terrestres, calientes, secas y gruesas, que se levantan a causa de la virtud de los cuerpos celestes.

En la descripción que hace del paso del cometa a partir del 17 de diciembre por los distintos signos del zodiaco y por las diversas constelaciones, hasta su desaparición, llega a la conclusión de que es de la naturaleza de Saturno, lo cual es importante para comprender su significado. Saturno trae consigo distintos males: malas cosechas, tempestades y repite para ello los aforismos que ya había puesto en su *Reportorio* tomados a la vez del de *Iudiciis Astrorum* de Abenragel, en el que, con base en las relaciones con los planetas, esclarece lo que trae la Revolución Anua[60].

Algo importante acerca del cometa, y lo resalta varias veces Juan Ruiz, es que recorrió el hemisferio mexicano de occidente a oriente, esto es, el camino que tomó fue diametralmente opuesto al del arco. Además pasó por las estrellas de Orión, las de Perseo y las Pléyades. Si prestamos atención a la imagen que se encuentra en el frontispicio del *Discurso* (Figura 2) podremos apreciar el recorrido y lugar de nacimiento de ambos fenómenos, lo que deja claro que estaban relacionados, aunque la trayectoria que seguían era inversa.

[58] En el libro segundo, capítulo noveno del *Tetrabiblos,* Ptolomeo habla de la formación y significación de los cometas de acuerdo al color de los eclipses que los precedieron. *Cfr.* Ptolemy, *Tetrabiblos*, II, IX, pp. 191-195.

[59] *Cfr.* Diego Rodríguez, *op. cit.*, ff. 12 v. - 15 f.

[60] *Cfr.* Juan Ruiz, *op. cit.*, f. 6 v. La revolución anua o anual es cuando el movimiento aparente del sol recorre la eclíptica de la Tierra.

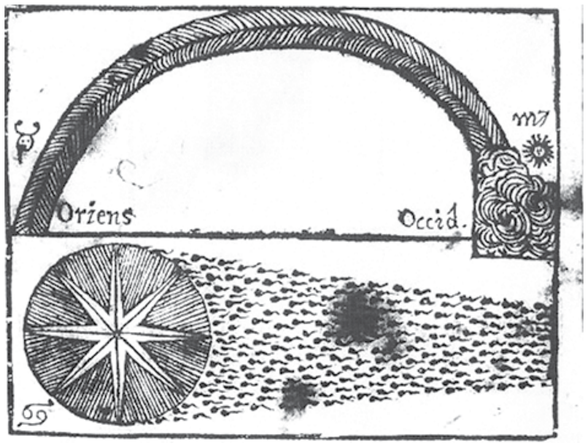


Figura 2. Imagen del cometa y arco en la portada del *Discurso.*

5.3 Artículo tercero

Finalmente, Ruiz hace el pronóstico a partir del significado del cometa y del arco[61]. Por los signos en que aparece el cometa, su presencia indica que el año será positivo para España, en especial para el rey Felipe IV el Grande, y negativo para Portugal, y de igual manera para sus respectivas capitales. El cometa anuncia, según Ruiz, que el rey de la península Ibérica y sus reinos tendrán un año de paz y de fortuna, no así los de Portugal. Así, según sus predicciones, no importaría si el reino portugués se levantará contra el español, éste lo vencería sin duda. Además, la mala fortuna predicha por los astros afectaría a Portugal como en las campañas del rey don Sebastián en África en el año 1578 que también fueron afectadas por el cometa de 1577.

Es evidente que la interpretación de Ruiz tiene un matiz político y que el pronóstico termina en un elogio de España frente a Portugal, hecho desde la Nueva España, lo que debe hacernos pensar en cómo se relaciona esta postura política a favor de la corona, con el elogio que se hace de los ingenios americanos en el *Proemio*.

Al final del *Discurso* Juan Ruiz vuelve de nuevo al tema del temblor de tierra y continúa diciendo que el cometa también anunció muertes apresuradas y repentinas. Presagia igualmente muertes de mujeres, muerte de niños por el eclipse de luna, peste y enfermedades.

[61] *Ibidem*, ff. 6v.- 9v.

6. A modo de conclusión

Más allá de los cálculos astronómicos y de los trabajos tipográficos ¿qué demuestra la figura de Juan Ruiz?, es decir, ¿acaso permite delimitar un paradigma que proporcione estudiar la filosofía y ciencia que se hizo en el siglo XVII basado en la actividad de este sabio que oscila entre el trabajo de las prensas y el estudio de los astros? Respondemos que gracias a lo que hemos rescatado del pensamiento y de la obra de este astrónomo e impresor podemos delimitar un paradigma en el sentido agambeniano , pues la figura de Ruiz sirve como testimonio para explorar más acerca de la filosofía natural y ciencia que se realizó en la colonia, principalmente, la que emergió en la segunda mitad del siglo XVII.

En este sentido la figura de Ruiz sobresale, por un lado, como el impresor que se destacó en este oficio, pero no se limitó a él y, por otro, como el autor de obras astronómicas y estudios de los fenómenos celestes. Como tantos otros intelectuales del XVII, cultivaba varios saberes y construía su propia vida y su propia experiencia como intelectual en el trabajo paralelo en distintos ámbitos.

Pero más allá de este rasgo común con otros intelectuales de la época, que lo hace paradigmático en el sentido que da cuenta Agamben, el estudio de Ruiz sobre los astros lo coloca en una posición singular respecto a la emergencia de una ciencia criolla, como la que vemos aparecer con mucha claridad en el *Discurso Etheorológico* de Diego Rodríguez y, por supuesto, en la *Libra astronómica y filosófica* de Sigüenza y Góngora. Observamos cómo, en el *Proemio* parece sugerir la existencia de unos ingenios americanos, de una ciencia que se cultiva con claridad y solidez en América. La lectura y referencia al propio Diego Rodríguez –y quizás la omisión a Enrico Martínez- parecen indicar un interés precisamente en esa dirección.

Por otra parte, el desciframiento del significado del cometa, las ideas acerca de su naturaleza, pero principalmente, la interpretación de su significado, en la que se descifra favorable al rey de España, lo hacen aparecer como una figura que equilibra la idea de una ciencia americana con la pertenencia al reino español. En ese sentido es menos polémico y menos radical que Rodríguez, pero no es ni ajeno ni opuesto a la emergencia de la ciencia criolla.

En suma, más allá de enmarcar la figura de Juan Ruiz como secundaria o no sobresaliente para el ámbito científico y filosófico, o de hacer de ella un simple testimonio de una

ciencia que todavía trabaja con conceptos aristotélico-ptolemaicos frente a la ciencia moderna (Elías Trabulse), es decir, más que continuar con un canon interpretativo basado esencialmente en la idea de progreso científico y retraso oscurantista, buscamos destacar con la figura de Juan Ruiz, un paradigma de estudio que permita un renovado acercamiento a estos personajes del siglo XVII que fluctuaban entre varios campos de pensamiento y saberes.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Anagrama, Barcelona, 2010.

Alberti Magni, *Opera omnia*, cura ac labore Augusti Borgnet, vol. 9, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, Paris, 1890.

Albert the Great, *On the causes of the properties of the elements*, translated from the latin by Irven Michael Resnick, Marquette University Press, Milwaukee, 2010.

Avalos, Ana, *As Above, So Below. Astrology and the Inquisition in Seventeenth-Century New Spain*, PhD thesis, European University Institute, Florence, 2007.

Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano http://www.bdpn.unam.mx/ [27 de agosto de 2013]

Burdick Stanley, Bruce, *Mathematical works printed in the Americas*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009.

Deschamps, Pierre, *Catalogue de la riche bibliothèque de D. José María Andrade*, List & Francke-Librairie Tross, Leipzig-Paris, 1869.

Deutsche Nationalbibliothek, https://portal.dnb.de/ [27 de agosto de 2013]

Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México (4ª Ed.), dirigido por Ángel María Garibay, coord. Felipe Teixidor, vol. II, Editorial Porrúa, México, 1976.

Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México (6ª Ed.), coord. Miguel León Portilla et al., vol. IV, Editorial Porrúa, México, 1995.

Granados y Gálvez, José Joaquín, *Tardes americanas: Gobierno gentil y católico: Breve y particular noticia de toda la historia Indiana*, edición facsimilar de la Imprenta Matritense de don Felipe de Zúñiga y Ontiveros de 1778, prólogo de Horacio Labastida, Biblioteca Mexicana de Escritores Políticos, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1987.

Garone Gravier, Marina, "Impresoras hispanoamericanas: un estado de la cuestión", en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Nº. 51, 2007-2008, pp. 451-472.

Guerra, Francisco, *Iconografía médica mexicana. Catálogo gráfico descriptivo de los impresos médicos mexicanos de 1552 a 1833*, Imprenta del Diario Español, México, 1955.

Ibarra González, Ana Carolina, "El desarrollo de la imprenta", en *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, coord. Raquel Chang-Rodríguez, UNAM-Siglo XXI Editores, México, pp. 69-84.

Leonard, Irving A., *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1984.

Martínez, Henrico, *Reportorio de los tiempos y historia natural de esta Nueva España*, en la imprenta del mismo autor, México, 1606.

Martínez Albarrán, Alí Arturo, *Fray Diego Rodríguez: por una ciencia propia en el México del siglo XVII*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

Maza, Francisco de la, *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de la Nueva España*, UNAM, México, 1991.

Paula Andrade, Vicente de, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2.a ed., Imprenta del Museo Nacional, México, 1899.

Pérez Salazar, Francisco, *Los impresores de Puebla en la Época Colonial. Dos familias de impresores mexicanos del siglo XVII*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Puebla, 1987.

Priani Saisó, Ernesto, "Construyendo la ciencia propia. Tradición clásica y ciencia nueva en fray Diego Rodríguez", ed. Francisco L. Lisi Bereterbide, en *Tradición Clásica y Universidad*, Dykinson, 2010, pp. 567-587.

Ptolemy, *Tetrabiblos*, edited and translated into English by F. E. Robbins, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1964.

Quintana, José Miguel, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII, (de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora)*, Bibliófilos Mexicanos, México, 1969.

Rivas Mata, Eva, "Impresores y mercaderes de libros en la ciudad de México, siglo XVII", ed. Carmen Castañeda, en *Del autor al lector, I. Historia del libro en México, II. Historia del libro*, CIESAS - Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 71-102.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. I, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, Editorial Porrúa, México, 1972.

Rodríguez, Diego, *Discurso Etheorológico del nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1653.

Ruiz, Juan, *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas*, Imprenta del autor, México, 1653.

Tena Villeda, Rosalba, *Astrónomos-Astrólogos en la Nueva España del siglo XVII*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2006.

Text Encoding Initiative, http://www.tei-c.org/Support/Learn/ [28 de agosto de 2013]

Toribio Medina, José, *La imprenta en México (1539-1821)*, t. I (1539-1600), UNAM, México, 1989.

__________, *La imprenta en México (1539-1821), t. II (1601-1684), UNAM, México, 1989.*

Trabulse, Elías, *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos, siglo XVII*, FCE, México, 1984.

__________, *Historia de la ciencia en México, Apéndices e índices*, FCE, México, 1984.

__________, *La ciencia perdida. Fray Diego Rodríguez, un sabio del siglo XVII*, FCE, México, 1985.

__________, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, México, FCE, 1994.

ENTRE IDÓLATRAS Y CRISTIANOS. LA RELIGIÓN POPULAR EN LAS PRÁCTICAS DE HECHICERÍA Y MALEFICIO EN EL VALLE DE TOLUCA, SIGLOS XVII AL XVIII

Jorge Cazad Reyes Márquez
Escuela Nacional de Antropología e Historia
jorgedereyes@gmail.com

Presentación: El presente trabajo se desprende de la investigación de tesis que estoy realizando, la intención de este texto es analizar una serie de denuncias en contra de varios acusados por los delitos de hechicería y maleficio. Estos documentos, se encuentran registrados en tres expedientes del Juzgado Eclesiástico de Toluca (JET), contenidos en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). Es importante señalar que elegí estos casos porque considero que expresan mejor el proceso de conformación de la religión popular en Toluca, de entre los 28 expedientes que revisé, durante el periodo denominado "etapa barroca" (1630 – 1760), temporalidad en la que se centra mi investigación. Por otro lado, tanto acusados como afectados tienen una relación directa o indirecta el uno con el otro, a pesar de que los hechos se desarrollan en diferentes localidades: Tenango del Valle y Toluca, entre otros pueblos cercanos. Por lo tanto, la finalidad de este análisis es tener un acercamiento a la conformación de la religión popular indígena en el valle de Toluca durante el Barroco novohispano.

1. El valle de Toluca en el Barroco Novohispano

El hombre novohispano es por definición, en términos antropológicos, un *homo religiosus*[1], es decir, estaba en contacto constante con lo sagrado, con lo divino. La sociedad de la época del virreinato mexicano, estuvo regida por las normas morales de la Iglesia Católica, que adaptó y adoptó en el imaginario de su cultura. Es difícil estudiar el periodo Colonial sin tener en cuenta el ambiente religioso que se puede percibir en los documentos que retratan su historia. En definitiva, cuando hablamos de la sociedad novohispana, hablamos de una sociedad religiosa, donde el pensamiento mágico fue parte elemental de la vida cotidiana.[2]

---

[1] *Cfr.*, Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 20.

[2] Para los fines de este trabajo entiendo por vida cotidiana "el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social". Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 19.

Sin embargo, el pensamiento religioso de la Nueva España durante el periodo de mi interés, no fue homogéneo. Es decir, aunque el catolicismo ya predominaba en todo el territorio, al menos idealmente, no se practicaba igual en todas las regiones, esto depende de múltiples factores como el proceso de evangelización, la historia del pueblo y el medio geográfico en donde se desenvuelve. Esta es una de las razones que me llevaron a estudiar la religión popular[3] en el valle de Toluca, pues no se ha trabajado a profundidad el tema religioso en la zona.

2. Ubicación geográfica

El entorno en que se desarrolla el hombre condiciona en muchos sentidos su forma de entender y actuar ante el mundo, su mundo. Por eso es importante, cuando se analiza una sociedad específica, ubicarla temporal y espacialmente, pues de otra manera sería imposible comprenderla. La geografía de una región propicia muchas de las características biológicas y culturales de quienes la habitan, entre ellas la religión[4], o de manera más precisa la religiosidad.[5] El valle de Toluca actualmente se localiza al oeste de la Cuenca de México, en sus partes más altas llega a alcanzar los 2 800 metros sobre el nivel del mar, lo que la sitúa como la zona de mayor altitud en la República Mexicana. Sus límites territoriales se conforman por sus colindancias con la ciudad de México al oeste, el estado de Hidalgo al norte, Querétaro al noroeste, Michoacán al este, Guerrero al sur, y Morelos al suroeste.

---

[3] Por Religión popular entiendo todo culto religioso que se encuentra fuera de los cánones preestablecidos por la Religión oficial. Sin embargo, el practicante puede o no ser marginado dentro de su comunidad, desde mi perspectiva la religión popular no tiene que ver con la clase social a la que se pertenece, sino a la efectividad que se busca para obtener un resultado concreto, a través de una serie de formas rituales catalogadas como heterodoxas por la Iglesia de la que se es parte. Para profundizar sobre el tema, véase, Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo: religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*. José Luis González Martínez, *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*. Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena.*

[4] El concepto de Religión lo retomo de Clifford Geertz, quien la define como: "Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único". Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 89.

[5] Es importante señalar que para los fines de este trabajo tomaré los conceptos de religión popular y religiosidad como sinónimos, a pesar que estoy consciente de que actualmente existe al respecto un debate académico sin terminar. *Cfr.* C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*

Margarita Menegus ha identificado cuatro geografías divergentes dentro del valle: a) la zona central, en donde se encontraba la villa de *Tollocan*, que en la época prehispánica fuera cabecera de los matlatzicas, esta parte del valle se caracterizó por su tierra fértil para el cultivo de grano; b) la región norte en torno al pueblo de Xilotepec, esta zona fue ocupada por un grupo otomí y su clima era frío y seco, ideal para la ganadería; c) en el sur Malinalco y Ocuila, habitados por una sociedad emparentada con los matlatzincas, pero con su propia identidad étnica, los ocuiltecas, con clima cálido; d) finalmente, los pueblos que ocupaban la coordillera montañosa que divide el valle de Toluca del valle de México, entre los pueblos de indios destacan Ocoyoacac, Coapanoya, Capuluac y Tianguistengo; en estos sitios se encontraban grupos diversos en constante trato, matlatzincas, otomíes y mexicanos, comerciaban con la madera, y su clima era frío.[6] Como lo señalé en la presentación, los pueblos que aparecen en los casos que analizaré a continuación son Tenango del Valle, y Toluca, los dos, siguiendo el apunte de Margarita Menegus, pertenecientes a la región central del valle de Toluca.

Como se observa, el valle de Toluca es una *súper-región*[7] en donde coexisten y convergen múltiples ecosistemas, culturas y formas de concebir el mundo. Estoy convencido de que el medio ambiente tiene un papel preponderante en la forma en que el hombre se apropia de la religión, ya que "por su influencia sobre el uso de la tierra y los modos viables de subsistencia, la naturaleza fomenta o prohíbe ciertos tipos de estructura social, organización económica y hasta ciertos sistemas de creencias."[8] Asimismo, entender los modos de producción y la vida política del valle a profundidad, es elemental para estudiar la religión, pues ésta se encontraba inmiscuida en todos los ámbitos sociales de la época, máxime, en la cultura novohispana donde lo sagrado y lo profano estaban en constante comunicación. Por lo anterior, "aislar la religión del dominio político o de la economía de las representaciones mentales sería una mutilación inaceptable del sentido".[9]

---

[6] *Cfr.*, Margarita Menegus Bornemann, "La organización económico-espacial del trabajo indígena en el valle de Toluca, 1530-1630", pp. 21-51.

[7] Propongo el concepto de *súper-región* para el valle de Toluca, ya que considero que el territorio que abarca es muy extenso, y en él se desarrollaron múltiples culturas desde la época prehispánica (matlatzincas, mazahuas, nahuas, ocuiltecas y otomíes), pero además, su geografía, al igual que su cultura, se caracteriza por ser heterogénea, sus climas varían según la región, así tenemos que para el sur el clima es templado, frío en el centro y seco en el norte, es decir, que en un mismo territorio se contienen diferentes nichos ecológicos. Estas características coadyuvan para que en el valle de Toluca se desarrollen diversas concepciones del mundo.

[8] David Arnold, *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, p. 12.

[9] Robert Muchembled, *Historia del Diablo. Siglos XII – XX*, p. 19.

3. El Juzgado Eclesiástico de Toluca

El interés por el estudio de los Juzgados Ordinarios de Indios en la Nueva España es reciente, esto se debe en gran parte a que la mayoría de los esfuerzos intelectuales de los investigadores se han centrado en el papel que jugó el Santo Oficio de la Inquisición en el Nuevo Mundo. Sin embargo, es de todos sabido que la Inquisición no tenía jurisdicción sobre los indios, por ser "neófitos" en la religión cristiana, por lo tanto, el estudio de esta institución novohispana resulta fundamental para comprender la posición de la Iglesia ante la heterodoxia resultante del proceso de evangelización.[10]

Si bien es cierto, el Juzgado Ordinario de Indios fue durante un tiempo "una fuente olvidada"[11] en palabras de Juan Pedro Viqueira, afortunadamente hoy en día cada vez más investigadores se suman al estudio de esta institución. El caso de Toluca es emblemático cuando se trata justo esta temática, pues es la documentación más completa para el caso de la Nueva España. El valle de Toluca entonces, no es solamente un área geográfica en donde se ha trabajado poco el tema religioso en la época novohispana, sino que es probablemente el único lugar donde se puede estudiar el fenómeno de la religión popular en los indios, a través de las fuentes generadas por el aparato institucional dedicado a castigarlos.

4. "De brujos, hechiceros y curanderos en el valle de Toluca." La conformación de la Religión popular

Los casos que analizaré a continuación tienen la intención de proyectar al menos parcialmente la lógica en que se articuló la religión popular en el valle de Toluca. Lamentablemente solamente cuento con las denuncias, es decir, no tengo las sentencias; sin embargo, con el fin de complementarlos añadiré un caso más en donde el proceso está completo, con lo cual podemos tener una idea de la rigurosidad del castigo al que podrían haberse hecho acreedores por el delito de idolatría.

Todo comenzó en 1745 con una simple denuncia que Esteban Cayetano, español vecino de Tenango del Valle, hizo en contra de Ventura, un indio de un pueblo cercano con fama de ser conjurador de granizos. Cuando se le preguntó por qué sospechaba de Ventura, dijo que seis años atrás, estando Cayetano en su casa se encontró con la madre

[10] *Cfr.*, Roberto Moreno de los Arcos, "La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos (XVI – XIX)", pp. 1471-1484.

[11] *Cfr.*, Juan Pedro Viqueira, "Una fuente olvidada. El Juzgado Ordinario Diocesano," pp. 81-100.

del acusado, Andrea, para estas fechas ya fallecida, entonces Cayetano se dispuso a preguntarle sobre su hijo, ésta le respondió que se encontraba muy bien, que en ese momento estaba conjurando una nube de granizo que había puesto, de acuerdo con la declaración, al escuchar esto, Cayetano lo tomó como un disparate y no le prestó atención. Sin embargo, al mencionar este suceso en la confesión periódica del que acusa, seis años después, el cura lo exhortó a que denunciara tal hecho ante el Juzgado Ordinario de Toluca.

La denuncia no procedió por carecer de pruebas suficientes para comprobar que Ventura era efectivamente un conjurador de granizo. Lo interesante de este caso viene justo después de este fallido litigio, pues, como es común en el protocolo de este tipo de procesos, el Juez le preguntó a Esteban Cayetano si sabía algo más del indio al que acusaba o de otros indios que faltaran a la fe católica, a lo que respondió que una vez en casa de sus amigos, también españoles, él y su esposa escucharon de varios indios idólatras de Tenango del Valle y otros pueblos cercanos, en la conversación surgieron nombres como los de la india Joaquina quien era acusada por ser curandera y hechicera, también acusaron de maléfico a Marcos Diego, padre del gobernador de ese tiempo de Tenango del Valle. Este caso, en principio sin mayor relevancia, provocó dos procesos particulares, en contra de María conocida como Joaquina, y Marcos Diego, los cuales analizaré a continuación.[12]

4. 1 El caso de Joaquina y Marcos Diego

En primera instancia se encuentra la denuncia de Manuela González, mujer de Esteban Cayetano, quien comienza acusando a María, conocida como Joaquina, pues según la fuente era curandera y supersticiosa. En el texto se relata que en una ocasión que Manuela se encontraba sentada afuera de su casa se encontró con una india llamada Martina Gertrudis vecina del pueblo de Atlatlahuca la cual traía a su hijo enfermo en los brazos, y al preguntarle la declarante cómo estaba, la india Gertrudis le contestó que muy mal, que venía peor de lo que lo había traído; de acuerdo con la información, Gertrudis había llevado a su hijo a la casa de Joaquina para que esta lo "limpiara" y ya estando allí la curandera le untó copal por todo el cuerpo y comenzó a soplarle, pero el estado del niño no mejoró, al contrario éste se tornó hinchado de la boca.

[12] Véase, AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Caja 62, exp. 2, fs. 4, Declaración de Esteban Cayetano sobre Ventura, conjurador de granizo.

Al escuchar la declaración de Manuela, el Juez le preguntó qué había de malo en esa cura, a lo que la testigo respondió que:

> Dijo que porque siempre ha oído decir por pública voz y fama en este pueblo que dicha María, alias la Joaquina, es curandera de estos que llaman limpiadores, que es cierto modo de curar que tienen y le hacen tendiendo sobre un lienzo blanco al enfermo desnudo y que a soplidos untándole por todo el cuerpo una yerba que le llaman estafíate dicen que le van sacando del cuerpo a refregones y soplidos los *ecames,* cuyo término *ecames* significa espíritus, así que entiende este testigo que los que fueren dichos limpiadores es como dicha limpiadora saca los espíritus malignos que se les meten a los enfermos en los cuerpos.[13]

Posteriormente, al preguntarle a Manuela si sabía algo más sobre Joaquina ella respondió que no, pero que si sabía de otro indio viejo llamado Don Marcos y que era el padre del gobernador del pueblo, don Juan Marcos. Dijo que una vez platicando con Antonia, una vecina del mismo pueblo, ella le había dicho que su marido Nicolás Ambrosio había sido hechizado por don Marcos el viejo, porque cuando enfermó el acusado fue a verlo y le dijo que se levantara porque estaba fingiendo enfermedad y en seguida "le puso el dedo en el ombligo y comenzó a dar vueltas y haciendo círculos alrededor del enfermo sin quitar el dedo del ombligo dando de gritos y chiflidos en aquel tono y tenor que chiflan y gritan los indios cuando vuelan en los palos que llaman voladores".[14] Después de hacer eso dijo Antonia que su marido Nicolás había sanado, pero que al día siguiente volvió a caer enfermo y que eso ya tenía catorce o quince años y que hasta ese día su marido seguía sufriendo dolor y que sólo se curaba cuando salía fuera del pueblo, pero cuando regresaba y veía a Don Marcos, el malestar volvía.

Después se le preguntó a la testigo si sabía algo, pero esta vez de don Juan Marcos, es decir, del gobernador del pueblo, ella respondió que una vez escuchó decir a Jerónima Pérez, cuñada de la testigo, que en casa del dicho Marcos estuvo un hombre gachupín que se llamaba don Julián que vivía en Tenanzingo, y el cual había llegado a casa de don Marcos a curarse de un hechizo y, según dice la testigo, en compensación de la curación, don Julián habría pagado con un "capote" a don Marcos. Por lo tanto, Manuela sospechaba que don Marcos había curado al enfermo con hechicería por ser su padre un afamado hechicero del pueblo.

[13] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 62, exp. 11, información sobre María conocida como Joaquina, acusada de abusos de curación, parecidos a las artes diabólicas, f. 2.

[14] *Ibidem*, f. 3.

Para finalizar su declaración, Manuela recuerda de último momento algo más sobre Joaquina, dice que ésta le había confesado que un indio vecino del pueblo de nombre Francisco Laureano había hechizado a Manuel su hijo, y que además después de que Laureano fuera encarcelado se le había aparecido a Manuel en su camino a México pero en forma de Toro, como queriéndolo embestir, pero Manuel siguió su andar y al poco tiempo lo vio en su forma humana con la misma manta que tenía en la cárcel, y donde, según dice la testigo, permanecía al mismo tiempo.

Finalmente, el último expediente en relación con esta serie de casos es la denuncia de Antonio López Tello ya en 1747, quien acusa a don Marcos Diego de haberlo maleficiado, pues aseguró que luego de una riña que sostuvo con el acusado le comenzó a doler una pierna, posteriormente, María Magdalena mujer de Diego, le dijo que su marido lo podía sanar a lo que accedió por el dolor tan intenso que le causaba la enfermedad, el curandero efectivamente fue a casa del denunciante y lo curó, pero al ver esto, Tello amenazó a Diego con acusarlo de brujería y hechicería, por lo que al día siguiente el dolor regresó aún más intenso. En días subsecuentes Marcos Diego se encontró con Antonia, mujer de López Tello, a quien le dijo que podía curar a su marido siempre y cuando accediera a pecar con él, sin embargo, Antonia no aceptó, por lo que Tello tuvo que buscar una solución alternativa y la encontró en otro pueblo con Joaquina, quien lo curaba, pero cuando lo veía Marcos Diego la enfermedad regresaba, por lo que tenía que volver periódicamente a tratarse con Joaquina.[15]

4. 2 El caso de Bartolomé Martín

Bartolomé Martín es acusado por ser hechicero, pues conjuraba granizo en la provincia de Ixtlahuaca, lo denuncia Juan Antonio español vecino de la misma provincia. En el interrogatorio Martín niega ser hechicero argumentando que él no había causado daño a nadie, y que si espantaba granizo era porque una vez estando en su casa le había caído un rayo, y cuando despertó tres ángeles le concedieron el don de conjurar nubes y granizo. Luego de su declaración Bartolomé fue sentenciado a ser encarcelado y recibir doctrina cristiana, además de trabajo personal hasta pagar la deuda que hubiera causado con sus supersticiones y recibir un auto de fe, el cual consistía en cien azotes públicos durante un día festivo, además de presenciar la misa sosteniendo una vela verde y soga al cuello, y en donde el cura habría de leer el delito del castigado.[16]

[15] Véase, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 63, exp. 34, fs. 3, caso en contra de Marcos Diego por maléfico.
[16] Véase, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, exp. 5, fs. 9, Sentencia contra Bartolomé Martín.

Conclusión

Con base en los casos registrados en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, se puede observar la importancia de la religión en la vida del hombre novohispano en el valle de Toluca. Entonces, la finalidad de la religión popular es darle sentido a la vida, a través de los símbolos religiosos que decodifica y reinterpreta la comunidad de creyentes, para resolver los problemas a los que se enfrentan cotidianamente. El indio soluciona sus problemas del acontecer diario por medio del contacto constante con lo sagrado. Para el hombre religioso, lo sagrado tiene una aplicación real, pues resuelve contingencias comunes, con una eficacia poco usual a través de diferentes medios, como lo milagroso.

De esta manera, considero que los casos presentados aquí, todos fueron procesos completos que culminaron en sentencias en contra de los indios acusados, aunque no tengó las sentencias de los primeros. Por otro lado, es interesante observar como la autoridad del gobernador de Tenango es puesta a prueba por un "supuesto", ya que se creía que él también debía ser hechicero por el hecho de que su padre lo era (lo cual no es extraño en una sociedad corporativista como la novohispana).[17] Asimismo, vemos que los denunciantes son principalmente españoles y a quienes acusan son indios, y de en las indagaciones salen a flote problemas personales que en realidad son el motor que impulsa este tipo de denuncias, aunque claro, éstas no serían posibles en un contexto distinto al de la época novohispana.

Por otra parte, esta serie de denuncias que sospecho terminaron en procesos, son reveladoras en otro sentido, ya que dan detalles bastante interesantes sobre la forma en que los curanderos de aquella época realizaban su trabajo, con yerbas medicinales, pero combinadas con ciertas ceremonias que les permitían completar el ciclo de curación. Las fuerzas a las que pedían ayuda pertenecían todas, al menos las que se mencionan aquí, al santoral católico, pero se combinaban con un saber ancestral de los indígenas con respecto a su medio, los beneficios de las yerbas medicinales que se daban y se dan aún hoy en estas tierras, pues es un saber que se preserva hasta la actualidad.

Por lo tanto, otro de los elementos fundamentales que aparece como característico de la cultura popular es la relación del hombre con la naturaleza, en los casos presentados con anticipación, el medio ambiente del valle de Toluca aparece en mayor o en menor medida como piedra angular de las idolatrías de los indios, es de su entorno natural

[17] Antonio Rubial, "Los conventos mendicantes", pp. 169-175.

de donde se valen para conseguir las herramientas de sus hechicerías y maleficios: las yerbas para realizar sus curaciones o el clima tempestuoso en el caso de los conjuradores de nubes, son elementos que los indios conocen y explotan muy bien a través de las creencias populares.

Así tenemos, entonces, que la religión popular expresa las necesidades del hombre novohispano, porque responde a problemas cotidianos de quienes la practican, puesto que su feligresía constantemente la está reelaborando en torno a la dinámica social de sus problemas, gracias a su flexibilidad. Además de responder a dilemas reales, también los resuelve con una efectividad y funcionalidad poco usual a través de un sistema de reciprocidad –sacrificio/recompensa- entre hombres y divinidades, ya que, siguiendo a Ludwing Feberbach: "El hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión."[18]

Bibliografía

AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Caja 38, exp. 5 fs. 9, año 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañan, por practicar el conjuro y la hechicería.

AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Caja 62, exp. 2, fs. 4. 1745. Declaración de Cayetano Pérez sobre Ventura, conjurador de granizo.

AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Caja 62, exp. 11, fs. 4. 1745. Información sobre María, conocida como Joaquina, acusada de abusos de curación parecidos a las artes diabólicas.

AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Caja 63, exp. 34, fs. 3. 1747. Caso en contra de María Magdalena por hechicería.

Arnold, David, *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, FCE, México, 2000.

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. México, Universidad Veracruzana, 2011.

[18] Ludwing Feberbach, *La esencia del cristianismo*, p. 227.

De la Serna, Jacinto. *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. En: "Pedro Ponce. Pedro Sánchez de Aguilar y otros. El Alma Encantada. Anales del Museo Nacional de México," FCE, México, 1987.

Feberbach, Ludwing, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, Juan Pablos Editor, México, 1971.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 13a reimpresión, 2005.

González M., José Luis, *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*, México, CONACULTA, 2011.

Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.

Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo: religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII,* México, Conaculta/AGN, 2002.

Menegus Bornemann, Margarita, "La organización económica espacial del trabajo indígena en el Valle de Toluca, 1530-1630", en Manuel, Miño, Grijalva (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades. Los Valles de México y Toluca entre 1530 y 1916*, Conaculta, México, 1991.

Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/ Punto Omega, Barcelona, 1981.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo.* Siglos XII-XX, FCE, México, 2002.

Rubial, Antonio, *"Los conventos mendicantes", en, Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, México, COLMEX, FCE., pp. 169-175.

Santaló, Álvarez C., María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, España, fundación Machado, Antropos, Editorial del hombre, 1989.

Viqueira, Juan Pedro, "Una fuente olvidada: El juzgado Ordinario Diocesano", en Connaughton, Brian F., Andrés Lira González, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, El Colegio de Michoacán, COLMEX, UAM, México, 2009.

"CON EL RUMBO HACIA EL SOL": LA EMBLEMÁTICA EN TRES SONETOS DE SANDOVAL ZAPATA

Joaquín Rodríguez Beltrán
UNAM
joaquinrobe@gmail.com

Resumen

El presente artículo propone una lectura conjunta de tres sonetos de Sandoval Zapata: dos en torno a la garza y uno en torno al girasol. Se plantea la idea de que un análisis que interrelacione tales poemas entre sí y que, en un plano más general, los ubique en el marco de la tradición emblemática, puede ser muy productivo o esclarecedor. Concretamente, se propone que la originalidad de Sandoval Zapata se comprende sólo al contextualizar tales sonetos en el ámbito de los emblemas en relación con el águila dirigiéndose al sol, con la garza remontando el vuelo y con el girasol mirando al sol.

1. Introducción

Después de las numerosas investigaciones de los últimos años en torno a la cultura emblemática, ya no cabe duda alguna de que los libros de emblemas no eran sólo "repertorios" de cultura plasmada en alegorizaciones, sino que también constituían en buena medida un filtro o casi una herramienta de trabajo para cualquiera que deseara escribir acerca de algún tema y encontrar fuentes de inspiración. Y así, el *emblema triplex* de la tradición de Alciato no es más que la manifestación arquetípica de la cultura emblemática, pero no es en absoluto la única forma en que se plasmaba este inmenso bagaje cultural: a lo largo del siglo XVII, los emblemas ya habían permeado a tal grado el suelo novohispano, que es posible encontrar sin problema los rastros de una emblemática sin imagen en sermones, en teatro o en poesía[1]. Y es que a medida que se popularizan los libros de emblemas, se comienza a ver que una de las modalidades (entre muchas otras) que toma la recepción de tales obras consiste en hacer uso de ellas como fuentes para la *inventio*[2].

---

[1] Véase, por ejemplo, la enumeración hecha por Víctor Infantes, "La presencia de una ausencia. La emblemática sin emblemas", p. 103.

[2] Para más detalle, véase Sagrario López Poza, "Los libros de emblemas como 'tesoros' de erudición auxiliares de la 'inventio'".

Sin duda, el mismo hecho de que se usaran así los libros de emblemas explica en buena medida por qué existe esa constante recreación, reinterpretación y alegorización sucesiva en los mismos emblemas, haciendo que uno solo sea como un punto de partida para plasmar intencionalidades o posibilidades semánticas nuevas y propias de cada autor. Había, pues, en la época una conciencia clara de que lo novedoso dependía enteramente de lo viejo, de lo ya consabido por todos.

En este contexto, pues, se inserta el emblema del ave –generalmente un águila– dirigiéndose al sol, además de otro muy emparentado: el del girasol con la vista hacia el astro solar. Que se trata de emblemas particularmente cercanos e interconectados lo prueba un simple vistazo a tres sonetos de Luis de Sandoval Zapata[3]: el número 10, titulado *A una garza remontada*; el número 11, *Al mismo asunto*; y el número 28, sin título, dedicado a un girasol. Hacer una revisión de la tradición emblemática en que se fundan –creemos– es el primer paso para comprenderlos cabalmente y evaluar, por tanto, en qué medida revelan una intencionalidad propia de su autor; así que antes de pasar al análisis directo de estos tres sonetos, es preciso un breve excurso respecto a tal tradición.

2. La tradición emblemática

2.1 El águila hacia el sol

Entre las distintas aves utilizadas en emblemas, es el águila la que ha sido más estrechamente asociada con el sol. A grandes rasgos, tal relación se representa icónicamente de tres maneras: o bien el águila se muestra alzando el vuelo hacia el sol –a veces con otros elementos, como un hombre cubriéndose los ojos, por ejemplo–; o bien el ave se presenta con sus polluelos dirigiendo la vista hacia el sol –a veces con alguno de ellos yaciendo aparte en el suelo–; o bien es representada cayendo al agua o con las plumas quemadas por el sol.

Cada una de estas tres modalidades tiene sus propias implicaciones simbólicas. Las dos primeras[4] se apoyan en fuentes antiguas[5] que enfatizaban su capacidad para remontarse muy alto, su gran vista –que le permite mirar directamente hacia el sol– y el modo en que selecciona a sus polluelos poniéndolos a prueba para ver si pueden observar

[3] Sigo esta edición: Luis de Sandoval Zapata, *Obras*, ed. preparada por José Pascual Buxó, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

[4] La tercera la dejamos de lado, pues, al tener implicaciones tan particulares, no viene al caso para el asunto aquí tratado.

[5] Véase José Julio García Arranz, *Ornitología emblemática*, pp. 176-178.

directamente al sol. Lo que nos interesa entonces son cuatro elementos clave: el águila, el vuelo en ascenso, la mirada fija y el sol[6].

Al respecto, se puede hablar de tres paradigmas interpretativos básicos: uno epistemológico, otro moral y otro espiritual.

En el plano epistemológico, el ascenso del águila se interpreta como la ambición humana en el ámbito intelectual, tratando de acercarse al conocimiento que no le compete, lo divino. Se conecta, evidentemente, con dos emblemas bien conocidos de Alciato: el titulado –a partir del adagio de Erasmo– "Lo que está por encima de nosotros no nos compete"[7], donde se utiliza la figura de Prometeo encadenado con un águila devorándole las entrañas; y el titulado "Contra los astrólogos"[8], donde vemos a Ícaro cayendo al agua luego de que el sol derritiera sus alas de cera. Aunque en el plano icónico, no se parecen mucho a los emblemas del águila, lo cierto es que en cuanto a significado no es difícil relacionarlos[9], sobre todo al ver en ellos las bases para una postura más general en contra de la ambición humana por un conocimiento que excede sus límites[10].

En el plano moral, la elevación del águila hacia el sol es vista como el símbolo de la soberbia o la temeridad, y con esto nos viene inmediatamente a la mente la figura de Faetón, de amplia difusión en aquella época y que también Alciato sintetizó en un conocido emblema[11].

---

[6] Por lo tanto, serán dejadas de lado todas las implicaciones simbólicas del águila probando a sus crías: justicia distributiva, autoconocimiento, forma de tratar a los hijos impíos, identificación águila-María, o del águila descendiendo al agua para mutar su plumaje quemado (penitencia, bautismo, renovación espiritual).

[7] "*Quae supra nos, nihil ad nos*", Andrea Alciato, *Emblemata*, p. 112.

[8] "*In astrologos*", *ibidem*, p. 113.

[9] Y es así como vemos aparecer la figura de Ícaro y la del águila en un solo emblema de Joannes Sambucus. Véase García Arranz, *op. cit.*, p. 175.

[10] Véase al respecto el excelente ensayo de Carlo Ginzburg, "Lo alto y lo bajo: el tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII".

[11] El emblema titulado *In temerarios* o "Contra los temerarios". Alciato, *op. cit.*, p. 65.



Imagen tomada de Joachim Camerarius, *Symbolorum et emblematum*…, f. 6 r, embl. IV.

Pero en el mismo plano moral también podemos encontrar una interpretación en cierto modo opuesta al castigo fatídico de Faetón: se trata de un emblema de Joachim Camerarius en su *Symbolorum et Emblematum ex volatilibus et insectis desumptorum* centuria tertia collecta (1596). Se representa al águila dirigiéndose hacia el sol, que se esconde detrás de nubes tormentosas y rayos. El lema es "A través de rayos y centellas"[12]. El comentario es muy ilustrativo al respecto:

Con lo cual quiere señalar al fortísimo héroe que se ha propuesto que ningún peligro, que ningún asunto por terrible que sea, ni finalmente la misma suerte le espante, con respecto al cumplimiento de los mandatos de la voluntad, y por asumir empresas dignas de esta alabanza. Puesto que en todas sus acciones no piensa en ninguna otra cosa, ni tiene nada ante los ojos, que la sólida virtud y la verdadera gloria, hacia la cual por muchos trabajos y variadas dificultades aspire hacia el monte alto y de difícil acceso con ánimo intrépido y constante, por mucho que en su acceso traten de alejarle o desviarle múltiples géneros de tempestades, es decir, ataques de la variable fortuna, y muchas otras situaciones críticas, dirija, sin embargo, sus ojos hacia el sol, es decir, la verdadera razón y la agudeza de la mente, y llegue a pesar de todo al fin deseado una vez superadas todas las dificultades[13].

---

[12] "Per tela, per ignes". El emblema lo reproduce García Arranz, *op. cit*., pp. 163-164.
[13] *Ibidem*, p. 164.

Este énfasis en la heroicidad de alguien dispuesto a superar cualquier dificultad está sin duda ligado a otras dos vertientes del paradigma moral: por un lado, el emblema del águila se llegó a asociar también con la búsqueda infatigable de un caballero por su amada; por otro lado, se llegó a utilizar para ponderar al rey esforzado y valeroso listo para arrostrar las situaciones más peligrosas[14].



Imagen tomada de Antonio Benat Vistarini y John T. Cull, Emblemas Españoles Ilustrados, p. 55.

Ahora bien, en el paradigma religioso o espiritual, ya no se trata del conocimiento, ni de las acciones humanas, sino del amor a dios o de la pureza de alma[15]. Un emblema interesante al respecto –o más exactamente, una empresa– lo presenta Antonio de Lorea, en su *David pecador; empresas morales, político cristianas* (1674). En él, se pueden ver tres elementos en torno al sol: un águila con la mirada fija en él, una planta al parecer también dirigiéndose a él –seguramente un heliotropo–, y un hombre cubriéndose los ojos de su luz. El lema es "No es uno para todos"[16], es decir, la luz divina no es igual o de un solo modo para todos. Puede irradiar tanto de un modo benéfico como perjudicial, dependiendo de la "pureza" del receptor. Con esto podemos ver claramente cómo, en el plano alegórico, tanto el ave como la planta podían remitir en realidad al mismo contenido. El puente que va del águila al girasol, por lo tanto, es fácilmente franqueable.

[14] Véanse, respectivamente, los comentarios de García Arranz en torno a una empresa de Girolamo Ruscelli (*Ibidem*, p. 163), y a otra de Salomón Neugenbaer (*Ibidem*, p. 184).

[15] Es precisamente éste el sentido con el que aparece el emblema en el conocido libro de Girolamo Ruscelli, *Le imprese illustri* (1572), con el mote "Que me puedo sentir feliz de (contemplar) la verdadera gloria". *Ibidem*, p. 183.

[16] "Non omnibus unus", Benat Vistarini y Cull, *op. cit.*, p. 55.

Por último, no cabe duda que la imagen del águila en ascenso rumbo al sol tuvo cierto éxito en la Nueva España, particularmente entre los intelectuales del siglo XVII. Un contemporáneo de Sandoval Zapata, el jesuita Baltasar López, en su discurso inaugural en latín pronunciado en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en el año de 1644, utilizó la imagen como símbolo para hablar del conocimiento valioso, en oposición a los esfuerzos vanos del intelecto[17].

Posteriormente, encontramos la imagen en *El Sueño* de Sor Juana, claramente dentro del paradigma epistemológico[18].

2.2 El vuelo de la garza

Comparada con el águila, la garza tiene menos alegorizaciones. En general, se le suele asociar con la prudencia y con la nobleza o la elevación de espíritu, elemento que en ocasiones toma un sentido negativo y pasa a significar engreimiento. Al respecto, Isidoro de Sevilla es un buen indicador de las ideas que fueron de dominio común hasta bien entrado el siglo XVII: "La garza ["ardea"] es llamada así por la altura del vuelo ["ardua"]. Dice Lucano: 'Porque se atreve a volar la garza'. Teme las tormentas y vuela por encima de las nubes para no sentir sus torrentes. Cuando vuelan muy alto, significa [que se aproxima] una tempestad. Muchos la llaman Tántalo"[19].

---

[17] Véase Joaquín Rodríguez Beltrán, *La agudeza del ingenio vista por un humanista novohispano*, pp. 118-125. La descripción de López es formidable: "El ave, excelente por la pompa de las plumas y potente por el remo de sus alas, despliega el vuelo a lo alto, muy por encima de las nubes y los vientos, y aventurada hacia los mismos cielos, disparada con sus alas extendidas y planeando con el cuerpo inmóvil, se atreve con un esfuerzo sobresaliente a clavar con la pupila siempre abierta aquellos ojos tan vivaces y sin miedo en el resplandor áureo del ardiente sol y sus luces fulgurantes, a resistir aquella fuerza de los rayos con una mirada tenaz, a explorar con los ojos aquellos fuegos inaccesibles, a recorrer con la mirada la magnitud del Príncipe de los Planetas, a observar su rostro, a apoderarse feliz de su belleza, habiendo conseguido una potente inspección de ojos, habiendo experimentado un noble peligro, habiendo alcanzado la gloriosa aprobación de un espectáculo sobresaliente estando el sol como examinador. Habría sido mejor para la noble ave encandilarse ligeramente ante el disco ardiente del sol y cerrar un poco los ojos, que abrirlos siempre, con mirada tenaz y ojos atentísimos, para cazar moscas. Así el varón de índole aguileña e ingenio elevado, aunque ve muy bien con la agudeza de la mente y distingue clara y abiertamente estas minucias de razonamientos, sentidos banales de opiniones, frágiles y volátiles aguijones de sentencias y argucias improvisadas, considerando todo eso una nadería y una bagatela, lo pasa por alto reflexionando en asuntos más altos y apuntando a cosas más nobles". *Ibidem*, p. 175.

[18] Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, p. 189.

[19] Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XII, 7, 21: "Ardea vocata quasi ardua, id est propter altos volatus. Lucanus (5,554): "Quodque ausa volare Ardea". Formidat enim imbres, et supra nubes evolat, ut procellas nubium sentire non possit. Cum autem altius volaverit, significat tempestatem. Hanc multi Tantalum nominant."



Imagen tomada de Benat Vistarini y Cull, *op. cit.*, p. 366.

Dos elementos se destacan en lo anterior: la capacidad de remontarse a lo alto y la facultad de prevenirse ante las lluvias torrenciales. Gracias a lo primero es como se ve que la garza puede utilizarse, así como el águila, para ensalzar las virtudes de alguien[20]. Por otro lado, es gracias al segundo elemento –prevención frente a las futuras tormentas– como se puede comprender, por ejemplo, el emblema de Josep Romanguera que aparece en su *Atheneo de grandesa sobre eminencias cultas* (1681), con el mote "Es mía la preocupación por el futuro"[21] y que lleva como *subscriptio* en catalán: "Bolar ab temps al retiro, / Prevenint tormenta tal, / És triunfar del temporal".[22] Volar en el momento oportuno hacia el retiro, cuidándose o previniéndose de la tormenta, es triunfar sobre el temporal.

Asimismo, es sumamente significativa la mención, por parte de Isidoro, de que también al ave se le llama Tántalo. Se trata, en efecto, del conocido personaje mitológico que fue castigado por haber revelado los secretos de los dioses. La elevación espiritual del ave hacia las alturas puede, por lo tanto, también tener un matiz negativo, tal como ocurre

[20] Es así como Bernardo de Balbuena utiliza, en efecto, la figura de la garza al inicio del poema dedicatorio al arzobispo fray García de Mendoza, al inicio de la *Grandeza mexicana*: "Divina Garza que a la blanca nieve / y al Cisne altibo del Meandro elado / en canto vences y en pureza ygualas, / y a cuenta de tu buelo remontado / nos da oy el cielo quanto bien nos debe / Apolo su Laurel, su Oliva Palas. / Recoge y pliega las tendidas alas / al fresco desta juncia / que a tu grandeza anuncia / nido de Encienso en las Tiberias salas. / Y tras este escalon de nuestros bienes / la Tyara mas alta / que ahora te falta y merecida tienes". Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, p. 10. Nótese, al respecto, que la garza divina que simboliza a la persona elogiada supera en pureza a la blanca nieve, y en canto al cisne; pero es el vuelo remontado el elemento peculiar que la distingue en este caso y que aporta tantos bienes.

[21] "Mihi cura futuri est", Benat Vistarini, y Cull, *op. cit.*, p. 366.

[22] *Idem.*

en los emblemas ya descritos del águila en su ascenso. Y es que la garza también había adquirido significados asociados a la contemplación del alma hacia lo divino[23]. En este sentido, así como Faetón y Tántalo recibieron su castigo por tratar de excederse a sí mismos y ponerse en el plano de lo divino, así también el águila y la garza están emparentadas.

2.3 La mirada del girasol

El girasol se asocia típicamente tanto con la devoción como con el amor, que son en realidad dos caras de la misma moneda: una, en el plano divino; otra, en el plano terrenal. A medida que avanza el siglo XVI, se puede ver cómo poco a poco el girasol –de origen americano–se viste de todas las alegorizaciones que poseía el heliotropo; y así, ya en el siglo XVII, es muy notorio el hecho de que el girasol casi lo ha suplantado por completo. Gracias a este proceso, el mito antiguo de Clitia, doncella que amaba al sol y que después fue transformada en heliotropo, fue rápidamente asimilado al girasol.



Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, Emblema 112.

Era inevitable, por supuesto, que en un contexto cristiano la planta que mira firmemente al sol tuviera implicaciones religiosas en relación con la gracia divina. Es con este sentido con el que Sebastián de Covarrubias, en su conocida obra *Emblemas Morales* (1610), utiliza la figura del heliotropo en su emblema 112, que lleva el mote: "Si te vas bolverme he al llanto". El heliotropo, según explica el mismo Covarrubias, "puede

[23] Esta idea la vemos aparecer en la *Historia naturalis* de Juan Gil de Zamora (1245-ca.1310): "Ardee vero contemplatiua potest anima comparari; quia, sicut in altum euolat ut ymbres fugiat, sic et ista semper alta, id est, celestia meditatur. Contemplacio namque nichil aliud est quam mentis in Deum suspense quedam supra se eleuacio, eterne dulcedinis gaudia degustans". Citado en José Martínez Gázquez y Rubén Florio, *Antología del latín cristiano y medieval*, p. 203.

ser simbolo, y figura del hombre, quando por ausencia de la gracia, causa en el su pecado una tiste noche, bolviendole las espaldas, y escondiendosele aquel divino Sol de justicia"[24]. Se podrán notar, por lo tanto, las correspondencias entre la utilización alegórica del águila o de la garza y el uso que se le da a esta flor.

3. Los tres sonetos de Sandoval Zapata

Pasemos ahora directamente a los sonetos. He aquí los tres:

"A una garza remontada"

Tú que rompiste esa ciudad del viento
trepando al sol, alcázares de nieve;
que por enamorada, si por breve,
ya fuiste girasol, ya pensamiento.

Ya tu ambición al párpado sediento
paciendo en tanto espíritu no muere,
y cuando en golfo imperceptible bebe
le paga en parasismos el aliento.

En dos alas espíritu embarcado,
si por ardiente de tan grande abismo
voló planeta de erizada espuma,

no descienda tu espíritu elevado,
pase a constelación tu parasismo,
quédate estrella, ya no bajes pluma[25].

"Al mismo asunto"

Ave que te llevó tu fantasía
a vagarosos piélagos del viento,
al sol, cuando calzaste el ardimiento
sus plumas del espíritu del día.

[24] Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, Emblema 112.
[25] Sandoval Zapata, *op. cit.*, p. 89.

Conceden tanto mar de argentería,
entre respiración y movimiento,
cuando encendido, inmóvil el aliento,
fuiste centella de su abismo fría.

Te derretiste, tan de luz avara,
que cuando un Mogibelo desataste,
no volviste señal de una centella ;

porque la emulación no te intentara
apagar el ardor, más afectaste
perderte polvo que bajar estrella[26].

(Sin título)

Girasol que, al pimpollo desunido,
rompiste cárcel de esmeralda fría
por volver a vivir argentería,
águila hojosa sobre verde nido.

Pájaro en alas de coral florido,
a mucho riesgo tu ambición fía,
¿qué importa en mar del sol navegar día,
si has de desembarcar en el olvido?

Por esa misma luz, por esos rayos,
tus mismos pasos tu vivir extinguen ;
expirarás aunque tu luz alegres.

Parasismos y alientos son desmayos,
todos matan y sólo se distinguen
que unos son tristes y otros son alegres[27].

Se podrán apreciar, sin duda, los entrecruces semánticos entre los tres sonetos. En general, los tres retratan, usando recursos parecidos pero símbolos clave diferentes, el profundo contraste entre el deseo de trascendencia y la muerte.

[26] *Ibidem*, p. 90.
[27] *Ibidem*, p. 107.

En el primer soneto, respecto al ascenso de la garza, los dos versos iniciales enfatizan inmediatamente la dificultad de tal logro: esa ave por sí sola ha sido capaz de "romper" toda una "ciudad del viento" en su afán por volar hacia el sol, ha cruzado las mismas nubes, "alcázares de nieve". Sin duda, al describirlas con esa metáfora, se destaca su aspecto infranqueable: se trata de una blancura que forma murallas en el cielo. Tenemos, pues, una clara caracterización del acto de remontarse al sol, subrayando particularmente lo arduo de tal empresa.

Lo que viene después es fácil de entender teniendo en cuenta lo dicho aquí con respecto al girasol. En efecto, "por enamorada, (…) fuiste girasol" es una referencia clara a la figura mítica de Clitia. Y así, el acto de dirigirse hacia el sol adquiere un nuevo aspecto al trasladarlo a un contexto amoroso.

Pero nótese que también la garza fue "pensamiento". Esto se clarifica al ver el segundo cuarteto del soneto, donde aparece una palabra clave para todo el poema en su conjunto y que se repite también en los dos tercetos: espíritu. Ello parece confirmar la importancia de la palabra *pensamiento* en tanto que movimiento del alma, y esto como una mezcla del paradigma epistemológico y el espiritual. El espíritu aparece rodeado en este caso de ciertos elementos como *fuerza, potencia, magnitud*; se trata del lugar de donde se sacan bríos para dirigirse hacia el mismo sol. Tal acción está impulsada por la "ambición", la cual, "paciendo en tanto espíritu", no muere al párpado sediento; es decir, alimentándose de tanto espíritu, se mantiene viva para el párpado que está sediento de luz[28]. Pero he aquí que cuando bebe de esa luz, sufre desmayos, es decir, muere un poco y en repetidas ocasiones. Este cuarteto pretende destacar, pues, una oposición entre la vida sedienta –es decir, en búsqueda– y la repetida muerte saciada –que ya recibió la luz solar.

Con respecto a la palabra *parasismo*, hay que pensar no tanto en exaltación, sino en muerte. No en vano el *Diccionario de Autoridades* nos da sólo la acepción médica, en la que *parasismo* es un "accidente peligroso, ò quasi mortal, en que el paciente pierde el sentido y la accion por largo tiempo". Dicho de otro modo, se trata de un desmayo,

[28] Una lectura muy distinta podría hacerse interpretando *pacer* como *desgastar*, acepción incluida en el *Diccionario de Autoridades*: "Pacer: Vale tambien comer, roér à gastar alguna cosa". *Diccionario de la Lengua Castellana… Tomo quinto…*, Real Academia Española, 1737, p. 70. En tal caso, significaría que la ambición, desgastado o lastimando al párpado sediento, en tanto espíritu no muere. Sin embargo, me parece que eso desbalancearía el claro juego de oposiciones en el cuarteto, pues hay una clara tensión entre, por un lado, el hecho de sacar fuerzas del interior, mantenerse con vida y estar sediento de luz exterior, y por otro lado, el hecho de beber de ese mar exterior y tener breves lapsus mortales al saciar esa sed.

una pérdida de conciencia, y es gracias a esto que en la época era frecuente asociar los parasismos con la muerte[29].

La imagen del planeta ardiente remite directamente a la elevación y la potencia en el vuelo; y la "erizada espuma" es un modo inolvidable de pintar el plumaje blanco de la garza, y al mismo tiempo, quizás, de continuar con las alusiones marítimas. "No desistas", parece decírsele al ave, la cual se convierte en el símbolo del derecho a aspirar a algo más. La garza, gracias a su osado intento, es estrella. Se trata de conminar al ave a ya no bajar, a quedarse en su trascendencia. Pero ha sido una trascendencia sólo conseguida por el "parasismo" que tuvo que sufrir el ave al experimentar la luz. Y si nuestra lectura se mantiene, tal parasismo no es otra cosa sino la muerte.

El segundo soneto comienza con un tono muy parecido al anterior ("Tú que…" "Ave que…"), es decir, con una invocación o apóstrofe a la garza, mencionando desde un inicio los aspectos clave: el ave, su proeza al ascender, el sol. Por otro lado, en primera instancia también llama la atención la palabra *fantasía* ya desde el primer verso para definir el móvil de la garza, es decir, aquello que la llevó tan alto, lo cual sugiere cierta diferencia con respecto a la "ambición" que se menciona en el otro soneto. Esta diferencia es de gran importancia, porque, como se verá, la alusión a la fantasía es la clave que permite distinguir el tono de este poema en contraposición al anterior.

Por lo demás, en este primer cuarteto se percibe una vez más la correlación mar-cielo, expresada en la metáfora "vagarosos piélagos del viento". Es llamativo también el uso anormal del adjetivo *vagarosos* para el sustantivo *piélagos*, figura que los retóricos llaman hipálage, pues *vagaroso*, palabra de uso típico en poesía de la época para decir "errante" o "vagante", estrictamente hablando parece referirse tanto al movimiento del ave como al viento[30].

---

[29] Véanse, por ejemplo, aquellos versos de Pedro Calderón de la Barca, *Lágrimas que vierte un alma arrepentida*…, p. 2: "ahora, el pulso débil, / torpe la voz, yerto el brio, /en parasismos se emboza / el ultimo parasismo (…)".

[30] En este mismo cuarteto hay que admitir que los dos últimos versos son particularmente oscuros. ¿Qué función sintáctica tiene "el ardimiento" y "sus plumas"? ¿Acaso forma un solo sintagma "sus plumas del espíritu del día" o hay que interpretarlo separado? Aventuro una explicación pero confieso la dificultad que hay en ello. Juzgue, pues, el lector su plausibilidad. La lectura que me parece más viable se basa en lo que nos dice el *Diccionario de Autoridades* en la locución "Calzar plumas": "Phrase que usan los Poetas para pintar la ligereza con que se vá ò se viene, que equivále à ir volando. Lat. *Quam celerrime incedere, tamquam volatu invectum*. Gong. Rom. Lyric. 15. *El la sigue, ambos calzando / ella plumas, y él deséos*". *Diccionario de la Lengua Castellana… Tomo segundo*…, Real Academia Española, 1729, p. 81. "Calzar plumas" parece, pues, una metáfora casi lexicalizada entre poetas, que significa en cierto modo "ponerse como zapatos las plumas", algo que en sí mismo es ligero. Es bastante significativo que, en el ejemplo que cita el Diccionario, es posible decir "calzar deseos", frase que parece abarcar a un tiempo la idea de ligereza y movimiento y la idea de que lo que le permite desplazarse

El segundo cuarteto desarrolla dos elementos ya presentes en el primero: las correlaciones cielo-mar y ave-fuego. Pero a ello añade un aspecto de gran importancia, a saber, el hecho de que en cierto modo hay también una influencia entre esos dos elementos. Cuando el ave se eleva como centella fría –oxímoron que describe exactamente la condición ardiente, y al mismo tiempo, sin fuego, de la garza–, el mismo cielo se llena de brillos y argentería. El ave parece volar, pues, en un medio lleno de "respiración y movimiento"; frase que al menos sintácticamente hablando parece referirse al medio en el que se desplaza la garza y no directamente a ella misma, aunque sin duda su campo semántico se ensancha y también parece englobarla. Y vuela, paradójicamente, con el aliento inmóvil y encendido, persistente y lleno de los mismos bríos solares. Nótese, por lo demás, que en este soneto aparece una vez más la palabra *aliento*, que sin duda es clave para comprender cómo se interrelacionan los poemas.

La siguiente estrofa llama la atención por la parataxis en relación con lo anterior. Se nos había descrito el ascenso de la garza casi enteramente en términos positivos para realzar su proeza; pero he aquí que la frase con la que comienza el primer terceto es "Te derretiste". Nos damos cuenta, pues, que en realidad el ave era de "luz avara", y en este sentido, quizás el haberla llamado "centella fría" preludiaba ya el fracaso del ave. El Mongibelo es sin duda el Etna, el gran volcán; y *desatar* parece implicar otro oxímoron, pues tiene también la acepción de *derretir*[31]. De cualquier modo, aquí se nos explica en cierto modo la razón del fracaso: aun cuando fue capaz de "desatar" con su fuego al mismísimo Etna, no pudo "volver señal de una centella". La luz se la guardó para sí, y en este sentido, dejó de alumbrar y se derritió como Ícaro. Por oposición, se concluye que el mejor representante de la luz que no es avara es el sol.

Sin duda, en la última estrofa la palabra clave es *emulación*. La primera frase indica que la emulación implica la total liquidación para la garza: perder su propio ardor. De modo

a tal persona son los deseos. Y así, "calzar el ardimiento" parece explicable, como si se quisiera decir que el fuego es el mismo propulsor del ave en su ascenso. Si tal interpretación se mantiene, entonces hay que comprender "sus plumas" como si estuviera en aposición, es decir, refiriéndose al mismo ardimiento; de modo que el ave también "calzó" sus plumas, como si se dijera "calzaste el ardimiento, esto es, sus plumas", pues hablar de "las plumas del ardimiento" parece estar en consonancia con la explicación anterior. Si todo esto es correcto, entonces, la única interpretación que parece posible de la frase "del espíritu del día" consiste en comprender la preposición *de* como *a partir de* o lugar de origen y no como expresando posesión; es decir, que el ave tomó del espíritu del día su ardimiento y su rapidez al volar; y tal espíritu no parece ser otra cosa sino el sol.

[31] *Diccionario de Autoridades*: "Desatar: Vale tambien liquidar, desleir ù derretir un cuerpo denso en algun liqüór, confundiendole con él". *Diccionario de la Lengua Castellana…, Tomo tercero…*, Real Academia Española, 1732, p. 110.

que, según lo que se nos dice, el ave optó por el único remedio para conservar su altura y al mismo tiempo su ardor: destruirse convirtiéndose en polvo[32]. Tenía la opción de "bajar siendo estrella" –nótese una vez más el oxímoron–, pero no lo hizo.

Vale mencionar que todo este soneto se articula en el pasado (casi todos los verbos en pretérito), lo cual contrasta con el poema anterior. Y es que el primero parece enfatizar más las acciones del ave como algo posible, y el segundo como algo que ya no tiene marcha atrás. La posibilidad es siempre un futuro, casi un deseo; el hecho real es siempre un pasado, el tiempo en que se sitúan los fracasos. De ahí que en el primer soneto sea la ambición el móvil, mientras que aquí es la fantasía; ambas palabras denotan lo mismo con respecto al vuelo de la garza, pero connotan cosas muy distintas.

Con respecto al tercer soneto, el primer cuarteto describe, en pocas palabras, el nacimiento de la flor, el momento en que brotó. La "cárcel de esmeralda fría", en efecto, parece remitir al tallo verde antes de florecer. Lo notable aquí es que se describa al girasol diciendo "águila hojosa de verde nido"; no es en vano que sea precisamente el águila si tenemos presente toda la tradición emblemática descrita.

En el segundo cuarteto vemos aparecer una vez más la palabra *ambición*, tal como en el primer soneto. Ello nos confirma, pues, que estamos en un mismo universo simbólico. Nótense, también, los elementos marítimos que aquí también se usan: coral, mar, navegar, desembarcar. Desde aquí ya se subraya el inminente fracaso de la ambición del girasol. El cielo se convierte en el océano, "mar del sol", la infinidad de luz, y en navegar ahí reside tanto el logro como el peligro.

Y así, vemos en el primer terceto que lo que busca el girasol es la misma causa de su muerte. Su alegría es su muerte. Y vemos después aparecer dos palabras que también aparecen en el soneto sobre la garza: parasismo y aliento. Más aún, tenemos una definición implícita de las dos, que nos dice la semejanza y la diferencia entre tales conceptos. Ambos matan, pero el parasismo es triste y el aliento –esto es, el ímpetu– es alegre.

3.1 Una visión de conjunto

Después de todo lo dicho hasta aquí, se puede perfilar ya una respuesta ante la pregunta planteada anteriormente: ¿Qué motivación simbólica hay en el hecho de que se trate de una garza y no de un águila, que sería lo más normal en sonetos como éstos? En primer

[32] *Afectar* parece tener en este verso una acepción latinizante en el sentido de "pretender" o "aspirar".

lugar, recuérdese que el águila está rodeada siempre de un hálito de realeza, mientras que la garza de prudencia y sabiduría, de nobleza de espíritu. El más marcado atributo del águila es la vista y su capacidad de mirar fijamente hacia el sol. Pero la mirada, si bien sí aparece aludida en los dos sonetos de Sandoval, no tiene más preponderancia que el hecho de remontarse a lo alto. En cierto modo, utilizar una garza ayuda a enfatizar el anhelo del espíritu a ser algo más y no tanto el de entender ese algo; tiene que ver más con un *estar* que con un *desentrañar*. Por eso tenemos conversiones o –por decirlo así– metamorfosis en ambos poemas: el ave puede "quedarse estrella" o bien "perderse polvo". Haber elegido a una garza y no a un águila, subraya la pureza por encima de la realeza, y es evidente que la primera es más pertinente para hablar de algún tipo de ascenso o transformación espiritual[33].

Sin embargo, esta sutil diferencia sólo podría entenderse teniendo como telón de fondo toda la tradición en que se apoya el emblema del águila hacia el sol. Nos damos cuenta, pues, que estos dos sonetos de Sandoval son reacios a adscribirse directamente al paradigma epistemológico antes mencionado. Quizás se pueda decir que, en realidad, están a medio camino entre el moral y el religioso, pues en el fondo de lo que nos habla Sandoval es de dos cosas: de un afán de trascendencia y de su irremediable consecuencia inmediata, a saber, la muerte. De cualquier modo, es muy fácil notar que, mediante la sola elección de la garza en un contexto marcadamente emblemático, Sandoval está tratando de proyectar una visión que le sea propia en contraste con tal tradición emblemática.

Estas innovaciones que realiza Sandoval Zapata son también visibles en el soneto al girasol. Y es que en tal poema lo que ocurre es una especie de fusión de tradiciones: estamos ante el tópico de la muerte en relación con las flores –que suele contrastar la belleza actual y la muerte inevitable, y cuyo ejemplo por excelencia suele ser la rosa–, y al mismo tiempo, estamos ante el conjunto de alegorizaciones creadas a partir de la tradición emblemática en torno al girasol –y también, en un nivel más general, en torno al águila y la garza. Esta mezcla le permite a Sandoval, a un tiempo, establecer relaciones semánticas con el tópico bien conocido, con las alegorizaciones del girasol y el heliotropo, y con sus mismos sonetos en torno a la garza.

[33] Surge la duda, por supuesto, acerca de la posible relación entre la garza y el fénix, ave con gran simbolismo a la que Sandoval recurre en otras ocasiones. E incluso sólo al investigar un poco, se descubre que precisamente los egipcios representaban al fénix como una garza. Sin embargo, no parece haber alusión alguna, en los sonetos a la garza, al tema de la renovación, que es típico del fénix; es decir, desde el punto de vista semántico, la garza tal como la utiliza Sandoval se asocia más fácilmente al paradigma interpretativo del emblema del águila hacia el sol, parentesco que –esperamos– ahora ya debe resultar evidente al lector.

En efecto, después del análisis aquí realizado, ya no puede haber duda alguna de los entrecruces semánticos entre los tres sonetos. Piénsese, por ejemplo, en el paralelismo trazado entre el primero y el tercero: en aquél, la garza es llamada "girasol"; y en el que está precisamente consagrado al girasol, se le llama "águila" y después "pájaro". Todo ello confirma que hay un entramado simbólico muy claro entre águila, garza, girasol; todo ello, por supuesto, en relación con el astro solar, con lo sublime y lo que aspira a serlo.

Por último, la última estrofa del soneto al girasol puede servir en cierto modo como una conclusión para los tres sonetos. Ahí se retoman dos palabras clave que ya habían aparecido en los otros: parasismo y aliento. Para entenderlas, son particularmente útiles los otros sonetos. En el primero, ya vimos que se trata de un "ser algo más", mientras que en el segundo se nos dice "emulación". Quizás ahí reside también la diferencia de intenciones que se percibe entre los dos poemas. En cierto modo, Sandoval Zapata está retratando las dos posibilidades semánticas que se le suele dar al emblema del ave en ascenso en la tradición: tanto lo positivo como lo negativo, tanto el deseo como el fracaso. Pero he aquí que ambos terminan en lo mismo: la muerte. Tanto el parasismo como el aliento matan: el primero está rodeado de elementos como *desmayo, pérdida de conciencia, accidente mortal*; el segundo, de *ímpetu, respiración, vida, fuerza*, pero también *desmayo*, tal como dice Sandoval. ¿Por qué? Porque la consecuencia de semejante ambición, de tal ímpetu solar, es la misma: es un perderse, desvanecerse, en suma, morir.

El rasgo más notorio de los tres sonetos es, pues, el hecho de que en ellos se percibe de uno u otro modo el carácter finalmente fatídico de la garza y del girasol. Parece que Sandoval quisiera subrayar su innegable condición terrena. Pero es casi como si la garza hubiera querido transgredir tal condición buscando la "emulación", en cierto modo la identidad. En un soneto, el poeta le infunde ánimos: "Quédate estrella"; pero en el siguiente vemos que la garza remontada sólo logró convertirse en polvo. Y con el girasol nos percatamos de que está mirando fijamente a su propia muerte. ¿Qué queda, entonces? ¿Toda ambición es destrucción? Sí, parece contestarnos Sandoval, pero hay dos caminos hacia este mismo destino: uno es triste y el otro, alegre. Uno es el del parasismo; el otro, el del aliento. Estamos, sin duda, ante una *variatio* particularmente estimulante del gran tópico barroco del desengaño.

En suma, con todo esto deberá quedar ya claro que estos sonetos de Sandoval Zapata son de una riqueza semántica y simbólica extraordinaria. Para el lector actual, son como pequeñas ventanas que permiten asomarse a todo un mundo de representaciones e implicaciones, a todo el entramado cultural de un intelectual novohispano de mediados del

XVII. Lo que permite en buena medida esta riqueza es la convergencia entre emblemática y poesía. Imágenes supuestas se entrelazan con los versos, imágenes de gran carga y densidad: parece que estamos viendo a la garza alzar el vuelo; que estamos observando cómo el girasol mira al sol con atención. Así como éstos quieren exceder su condición, parece que aquí la poesía misma quiere excederse y hacerse imagen, hacerse emblema.

Bibliografía

Alciato, Andrea, *Emblemata*, Macé Bonhomme y Guillaume Rouille (ed.), Lyon, 1550.

Balbuena, Bernardo de, *Grandeza mexicana*, facsímil de la edición de 1604 por Melchor Ocharte, Luz María y Miguel Ángel Porrúa, México, 1985.

Benat Vistarini, Antonio y John T. CULL, *Emblemas Españoles Ilustrados*, Akal, Madrid, 1999.

Borja, Juan de, *Empresas morales*, Edición al cuidado de Rafael García Mahíques, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1998.

Calderón de la Barca, Pedro, *Lágrimas que vierte un alma arrepentida a la hora de la muerte a los pies de Christo Crucificado*, Gabriel Ramírez (ed.), Madrid, 1757.

Camerarius, Joachim, *Symbolorum et emblematum ex volatilibus et insectis desumptorum centuria tertia*, P. Kaufman, Nuremberg, 1596.

Covarrubias, Sebastián de, *Emblemas morales*, Edición e introducción de Carmen Bravo-Villasante, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978 [Facsímil de la edición de 1610].

Diccionario de la Lengua Castellana…, Tomo segundo, que contiene la letra C, Real Academia Española, Francisco del Hierro, Madrid, 1729.

Diccionario de la Lengua Castellana…, Tomo tercero, que contiene las letras D, E, F, Real Academia Española, Viuda de Francisco del Hierro, Madrid, 1732.

Diccionario de la Lengua Castellana…, Tomo quinto, que contiene las letras O, P, Q, R, Real Academia Española, Herederos de Francisco del Hierro, Madrid, 1737.

García Arranz, José Julio, *Ornitología emblemática, Las aves en la literatura simbólica ilustrada en Europa durante los siglos XVI y XVII*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1996.

Ginzburg, Carlo, "Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII", en Carlo GINZBURG, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 94-116.

Infantes, Víctor, "La presencia de una ausencia. La emblemática sin emblemas", en Sagrario LÓPEZ POZA (ed.), *Literatura emblemática hispánica. Actas del I Simposio Internacional* (La Coruña, 14-17 de septiembre, 1994), Universidade da Coruña, La Coruña, 1996, pp. 93-109.

Isidoro de Sevilla, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum, sive Originum libri XX*, W. M. Lindsay (ed.), Oxford, 1911 [versión digital, Angus Graham] [Disponible en http://www.hs.augsburg.de/~Harsch/augustana.html]

Juana Inés de la Cruz, Sor, *Obras completas*, Editorial Porrúa, México, 2004.

López Poza, Sagrario, "Los libros de emblemas como 'tesoros' de erudición auxiliares de la 'inventio'", en ZAFRA, Rafael y José Javier AZANZA (eds.) *Emblemata aurea, La emblemática en el arte y la literatura del siglo de oro*, Akal, Madrid, 2000, pp. 263-279.

Martínez Gázquez, José y Rubén FLORIO, *Antología del latín cristiano y medieval, Introducción y textos*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina, 2006.

Monreal Casamayor, Manuel, "'*De sermone heraldico*' II: El águila", *Emblemata, Revista Aragonesa de Emblemática*, no. 12, 2006, pp. 289-329.

Olivares Zorrilla, Rocío, "El emblematismo en la poesía española y novohispana del barroco: Luis de Sandoval Zapata", *Literatura Mexicana*, vol. XVIII, no. 2, 2007, pp. 79-96.

Pascual Buxó, José, "Jeroglífica y Emblemática: el estatuto semiótico de la figuración", en José PASCUAL BUXÓ, *El resplandor de las imágenes, Estudios de emblemática y literatura novohispana*, UNAM, México, 2002, pp. 21-75.

Rodríguez Beltrán, Joaquín, *La agudeza del ingenio vista por un humanista novohispano: Estudio, edición y traducción de la* Oratio pro instauratione studiorum *de Baltasar López*, Tesis para optar por el título de maestro en Letras (Clásicas), UNAM, 2012.

Rodríguez Moya, Inmaculada, "El llanto del Águila Mexicana: los jeroglíficos de las reales exequias por la reina Bárbara de Braganza en la Catedral de México, 1769", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (UNAM), no. 88, 2006, pp. 115-148.

Sandoval Zapata, Luis de, *Obras*, Estudio y edición de Jose Pascual Buxó, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Sebastián López, Santiago, "Los libros de emblemas: Uso y difusión en Iberoamérica", en *Juegos de ingenio y agudeza: La pintura emblemática de la Nueva España*, catálogo de la exposición, Museo Nacional de Arte, México, 1994, pp. 56-83.

SIGLO XVIII

ALEGRE ALEGÓRICO: LA *BATRACHOMYOMACHIA* O *LA GUERRA DE LAS RANAS Y LOS RATONES* COMO ALEGORÍA DE LA CONQUISTA

Edward Bush Malabehar
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
bushmalabehar@hotmail.com

De la pluma de Francisco Javier Alegre, oriundo de Veracruz y sacerdote jesuita del siglo XVIII, salieron múltiples obras de orden histórico, teológico y poético. En el renglón de la actividad poética, Alegre es más conocido por la traducción que llevó a cabo del *L'Art Poétique* de Nicolas Boileau, la *Alejandríada*, poema épico que versa sobre la conquista de Tiro por Alejandro Magno y la traducción de la *Ilíada* al latín. Sin embargo, en 1751, cuando aún se encontraba en Tepotzotlán, Alegre dedicó sus esfuerzos a la traducción y creación/adaptación de un breve poema griego en 303 versos, a saber, la *Batrachomyomachia*, o *La guerra de las ranas y los ratones,* cuya versión latina de nuestro vate se extendió hasta 468 versos, es decir, casi una tercera parte más que la obra original. En esta breve exposición, se dará cuenta de la ocasión que movió a Alegre a traducir libremente en hexámetros latinos, así como la razón por la cual la *Batrachomyomachia* debería ser leída como una alegoría de la Conquista y cuáles son los elementos dentro del mismo poema que deberían ser descifrados con base en una de las fuentes literarias más notables de la época.

Los testimonios de que la *Batrachomyomachia*[1] es una alegoría de la Conquista son escasas, pero se puede colegir que Alegre tenía la intención de que así se comprendiera su traducción/creación, pues, en la carta a Loyzaga que acompaña el poema, el vate jesuita menciona que su composición está al mismo nivel que el *Culex*, otrora considerado de Virgilio, y las *Silvas* de Estacio. Como se sabe, ante un escrito con claros fines didácticos, el que discurre debería, previa a la *inuentio*, tener clara la *intellectio*, esto es, el conocimiento del propósito y la ocasión del discurso.[2] En el caso de Francisco Javier Alegre, el propósito se halla vinculado al *Culex* y las *Silvas*, es decir, Alegre podría

[1] Bush Malabehar, Edward, *La Batrachomyomachia de Francisco Javier Alegre: Edición crítica y traducción*, Tesis de maestría UNAM, México, 2010.
[2] Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, 15), 1966, Tomo I, p. 130 y p. 226.

haber leído al *Culex* como una alegoría de la actitud del Vaticano respecto a la carencia de la importancia que tenían las Américas respecto a la labor evangelizadora, por una parte, y, por otra, leído las *Silvas* como poesía de ocasión y, en el caso de Alegre, la ocasión habría sido la guerra guaranítica. Empero, es necesario recalcar, en este punto particular, que sólo son suposiciones dado que Alegre no menciona directamente cuál debería ser la lectura correcta de su composición.

En cambio, las tierras movedizas adquieren firmeza al leer el proemio de la R*usticatio mexicana* de Rafael Landívar, publicada primero en Módena en 1781 y posteriormente en Bologna en 1782,[3] pues entre los versos 1 y 6, el vate guatemalteco escribe lo siguiente:

> *OBTEGAT ARCANIS ALIUS sua sensa figuris,*
> *Abstrusas quarum nemo penetrare latebras*
> *Ausit, et ingrato mentem torquere labore;*
> *Tum sensum brutis aptet, gratasque loquelas;*
> *Impleat et campos armis et funere terras,*
> *Omniaque armato debellet milite regna.*
>
> [Que otro esconda sus opiniones con palabras secretas cuyos recovecos nadie ha osado penetrar y doblar la mente con un esfuerzo ingrato; bajo esas circunstancias, que acomode el pensamiento y gratas palabras a las bestias; y que llene los campos con armas y las tierras con muerte violenta y que, al haberse armado al soldado, subyugue todos los reinos].

Además, Landívar, en los versos 7 y 8, afirma:

> *Me juvat omnino, terrae natalis amore,*
> *Usque virescentes patrios invisere campos.*
>
> [No obstante, por amor a la tierra natal, me place visitar constantemente los campos patrios que prosperan].

[3] Laird, Andrew, “Patriotism and the Rise of Latin in Eighteenth-Century New Spain: Disputes of the New World and the Jesuit Reconstruction of a Mexican Legacy”, en *Renaessanceforum* 8, 2012, p. 234; Landívar, Rafael, *Rusticatio mexicana: Por los campos de México*, prólogo, version y notas de Octaviano Valdés, México, Jus, 1965. De acuerdo con la información que ofrece Octaviano Valdés, Landívar fue aceptado por la Sociedad en Tepotzotlán el 17 de febrero de 1750 para el noviciado, por lo que podemos deducir que el guatemalteco conocía a Alegre y sus capacidades poéticas en ciernes.

Es digno de nuestra atención el proemio que compone Landívar, pues, de manera indirecta, resume el proyecto poético de Francisco Javier Alegre con una crítica cuyo fin es restarle credibilidad. Que una obra se descalifique es tarea de un juez y, en el caso entre Landívar y Alegre, el juez es la juventud. El meollo del asunto estriba en lo que Lausberg ha dado a conocer como "grados de credibilidad" y, entre ellos, existen los grados débiles. El "grado débil" consiste en

> Una opinión de la parte que 'se aleja' de la opinión del juez (…), pudiéndose distinguir entre el choque de la percepción de la verdad por parte del juez (genus admirabile, como es el caso en la defensa de una tesis intelectualmente absurda, o evidentemente falsa) y el choque de la percepción ética (genus turpe…). La paradoja intelectual se presenta no sólo como materia, sino también como fenómeno de alienación (…), por tanto como una idea que ha de hallarse en la inventio (…) o como figura de pensamiento y dicción (…)".[4]

Landívar, no contento con haber criticado a Alegre desde el principio del proemio, sigue con el mismo tono entre los versos 28 y 31, al invocar a Apolo. Al leer los inicios de los proemios de ambos poemas, somos testigos de que el guatelmateco se sentía superior por invocar directamente a Apolo, mientras Alegre se dirige a las Musas, pese al hecho de que el veracruzano también se siente inspirado por el mismo dios.

> *Tu, qui concentus plectro moderaris eburno,*
> *Et sacras cantare doces modulamina Musas,*
> *Tu mihi vera quidem, sed certe rara canenti*
> *Dexter ades, gratumque melos largire vocatus.*
>
> [Tú que, armonioso, moderas con el plectro hecho de marfil y enseñas a cantar melodías a las Musas sagradas, tú, diestro, tras ser invocado a otorgar el canto agradable, también préstame atención al que canta cosas verdaderas, pero sin duda extraordinarias].

Los versos citados son una clara alusión al proemio de la *Batrachomyomachia* alegrina entre los versos 1 y 8:

> *Heia age, Castalidum modulis, regina, sororum*
> *belligeris inflare tumbam iam tempus et acres*
> *(quas mihi, Cyrrhaeo starem cum forte sub antro,*
> *multisona nuper cithara modulatus Apollo est)*

---

[4] Lausberg, Heinrich, *Elementos de retórica literaria: Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, 36), 1975, p. 31.

ranarum fraudes muresque in bella coactos
dice Terrigenum furias imitata Gigantum.
immemori tu, diua, precor, succurre, ducumque
et rabiem refer intrepidam atque exordia pugnae.

[¡Ea, vamos! Oh, reina de las hermanas Castálides, con cadencias guerreras, es hora ya de tocar la trompeta y de hablar de los crueles engaños (los que a mí, cuando por casualidad estaba dentro de la gruta círrea, me cantó Apolo hace poco con su ruidosa cítara), de las ranas y de los ratones dipuestos para las guerras que imitan los furores de los Gigantes nacidos de la tierra. Tú, diosa, ayuda al olvidadizo –te suplico– , relata la furia intrépida de los caudillos y los comienzos de la lucha].

Además de creer que su composición es superior por el hecho de que escribirá sobre "cosas verdaderas pero sin duda extraordinarias", Landívar cree que la *Batrachomyomachia* alegrina es inverosímil. Por otro lado, en el *Monitum* o "Advertencia", Landívar se expresará en prosa y comentará acerca de su obra, frente a la de Alegre, que

In hoc autem opusculo nullus erit fictioni locus, eam si excipias, quae ad lacum Mexicanum canentes poetas inducit. Quae vidi refero, quaeque mihi testes oculati, caetoroquin veracissimi, retulere. Praeterea curae mihi fuit oculatorum testium auctoritate subscripta, quae rariora sunt, confirmare.

[Sin embargo, en este opúsculo, no habrá lugar para la ficción aunque hagas una excepción a ésta que engaña a los poetas cantores del lago mexicano. Relato lo que he visto y cada una de las cosas que me relataron los testigos oculares, por demás veracísimas. Además, tuve el cuidado de confirmar las cosas que son muy raras con el juicio sostenido de los testigos oculares].

No satisfecho con descalificar a Alegre, Landívar, en la *peroratio* del "Apendice", cuyo tema es "La cruz de Tepic", dirá, entre los versos 105 y 112:

Alter inauratos phoebeo lumine campos
Incautis oculis, brutorum more, sequatur,
Omniaque ignavus consumat tempora ludis.
Tu tamen interea, magnum cui mentis acumen,
Antiquos exuta, novos nun indue sensus,
Et reserare sagax naturae arcana professa
Ingenii totas vestigans exere vires,
Thesaurosque tuos grato reclude labore.

> [De los dos, que el otro, de acuerdo con la costumbre de las bestias, siga los campos dorados a causa de la luz del sol con ojos que no perciben y desperdicie, perezoso, todo el tiempo en juegos. Sin embargo, tú (*sc.*, la juventud), mientras tanto, que tienes gran agudeza de discernimiento, tras haber sacudido las palabras antiguas, adórnate con las nuevas y, sagaz, quita el cerrojo a los secretos reconocidos de la naturaleza, lanza todas tus fuerzas de ingenio, y, buscándolas, revela tus tesoros a causa del trabajo agradable].

Como podemos desprender de los versos de Landívar, la crítica hacia Alegre es feroz, puesto que inicia y termina con un ataque contra la poesía del vate veracruzano. *Los arcana* son elementos comunes entre Alegre y Landívar, mas éste considera que el esfuerzo mental debería consistir en descubrir y propagar los secretos de la naturaleza en lugar de ejercitarse estérilmente en descubrir los significados ocultos de las palabras. Los significados ocultos de Alegre se vierten en dos poemas, a saber, la *Batrachomyomachia*, o *La guerra de las ranas y los ratones*, y la *Alexandrias* o *Alejandríada*.[5] Para Landívar, entender los arcanos de la naturaleza es algo útil para la juventud, pero tratar de entender a Alegre es un "esfuerzo ingrato" y una pérdida de tiempo propio de alguien perezoso.

Sin embargo, tanto Landívar como Alegre se preocupan por la formación de la juventud, puesto que el veracruzano, en la carta que escribe a Mariano Loyzaga Antonio, amigo suyo, respecto a la *Batrachomyomachia,* dice:

> *Habes Homericam Batrachomyomachiam diu a me elaboratam, partim ut uulgatas nonnullas uersiones studiosa iuuentus contemneret (…) (I, 1)*

> [Tienes la *Batracomiomaquia* homérica, desde hace mucho elaborada por mí, en parte para que la juventud desdeñara algunas versiones].

Es evidente, pues, que entre Landívar y Alegre, y después se inmiscuirá Diego José Abad, hubo una pugna poética que entrañaba no sólo los temas o las *inuentiones* de cada uno, sino también lo que actualmente tildaríamos con el nombre de "políticas educativas" dentro de la orden de los jesuitas. Estos son temas propios de un estudio más profundo, por lo que no los abordaremos en este momento. En cambio, nos detendremos en desentrañar los *arcana* en Alegre, es decir, nos enfocaremos en la *Batrachomyomachia* como alegoría de la Conquista.

---

[5] Sobre la interpretación alegórica de la *Alejandríada*, véase Laird, Andrew, "La *Alejandríada* de Francisco Xavier Alegre: *arcana sua sensa figuris*" en *Nova Tellus*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 21-2, 2003, pp. 165-76.

Antes de comenzar con el comentario sobre el poema alegrino, conviene revisar, aunque de manera breve, cuestiones sobre la naturaleza de la alegoría desde la perspectiva moderna. La definición más sencilla la proporciona Andrew Laird con la fórmula, casi matemática, de "X" representa a "Y" donde "Y" es más grande que "X".[6] De acuerdo con este esquema, la *Batrachomyomachia* alegrina representa la conquista donde ésta rebasa los esquemas narrativos del poema. Por su parte, Robert Lamberton hace una diferenciación cuidadosa entre "alegoría literaria" y "alegorismo," es decir, la "alegoría" se refiere a la actividad del autor, y "alegorismo" a la actividad de quien interpreta el texto como algo alegórico.[7] Ambas posturas introducen problemas para el lector contemporáneo y un lector como Landívar. En primer lugar, Laird matiza su definición con una advertencia, esto es, donde uno ve significados ocultos tras los que podríamos llamar el texto primario, se corre el peligro de proyectar en el texto una ideología personal. La advertencia de Laird no está en contraposición con la postura de Lamberton, puesto que el intérprete es el que tiene que descifrar el texto. En segundo lugar, al leer una alegoría, el lector se encuentra constantemente en un vaivén entre el significado primario y el significado secundario del texto. En otras palabras, se crea una ambigüedad en el texto dado que el que practica el alegorismo tiene que estar atento a la creación de nuevos significados. En un solo texto, pues, existen *dos textos*. Este juicio concuerda con lo que dice Tara S. Welch en cuanto a un texto, pues el lector lleva a cabo una labor en la que se constituye un conjunto de expectativas acumuladas tras leer obras de poesía. Por otra parte, Welch hace la distinción entre el lector sumergido y el lector discursivo o crítico. El lector sumergido anhela perderse en el texto con el fin de experimentar las emociones que suscita el acto de leer. En cambio, el lector discursivo permanece alerta en el sentido de que un texto es un discurso definido por un conjunto de discursos que entrañan obras literarias previas, la historia, la memoria, etc. Por supuesto que el lector sumergido nunca puede abandonar del todo los discursos, pero tampoco puede el lector discursivo descartar una reacción desde el inicio.[8] Dado este escenario, no es de extrañarse que Landívar haya rechazado la creación/traducción alegrina ya que parecería que el vate guatemalteco se encuentra en una ambigüedad como lector, es decir, se encuentra en ambas posiciones, la del lector sumergido y la del lector discursivo.

[6] Véase Laird, Andrew, "Figures of Allegory from Homer to Latin Epic" en G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 135.

[7] Lamberton, Robert, "Allegory" en Anthony Grafton *et al.* (eds.), *The Classical Tradition*, Cambridge, Mass., The Belknap Press at Harvard University Press, 2010, pp. 34-41.

[8] Tara S. Welch, "Whose Reading of what Propertius?" en Ellen Green & Tara S. Welch (eds.), *Propertius*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Readings in Classical Studies), 2012, pp. 7-8.

Así, pues, la *Batrachomyomachia* alegrina se convierte en un texto lúdico, un aspecto con el que concuerdan tanto Alegre como Landívar aunque éste desaprueba y aquél lo considera una virtud. Al respecto, Alegre enunciará en la epístola a Loyzaga:

> *7 adhibe sis, neu te mihi Antonium, sed Aristarchum*
> *exhibeto. II 8 his autem te tricis immergis? inquies.*
> *9 utique, mi Antoni, nec quare id mihi vertendum*
> *uitio sit, satis uideo. 10 ut enim antiqui gladiatores,*
> *antequam proprius manum consererent, inani*
> *uelitatione corpus et brachium exercebant ut certius*
> *postmodum ictus dirigerent (…) (14-18)*

> [*7* Revisa {*sc*., la versión} si quieres, pero no te me vayas a mostrar{la} a Antonio, sino a Aristarco. II *8* Pero dirás, ¿te sumerges en estas frivolidades? *9* Ciertamente, mi Antonio, veo suficientemente por qué esto no debe convertirse en un vicio para mí. *10* Pues como los antiguos gladiadores, antes que trabaran combate propiamente, en falsa escaramuza ejercitaban el cuerpo y el brazo, para dirigir después con mayor certeza los golpes].

En este pasaje, Alegre, autor de la alegoría, pide a su amigo que lea su traducción/creación *no* en calidad de su amigo, sino en calidad de un crítico literario, un Aristarco. Por parte de Alegre, vemos que la petición al amigo de cambiar de papel, en realidad, es ponerse una máscara, ¡como si ésta le permitiera a Loyzaga leer un texto *que tiene un disfraz*! Además, el símil de los gladiadores le permite a Alegre hacer un guiño al lector de que su creación es una actividad lúdica. De nuevo, conviene citar a Lausberg:

> "La defensa de grados débiles de credibilidad (…) es difícil para el orador y, por ello, muy apropiada como materia de ejercitación (…). Quien ha aprendido a defender bien, por ejercitación, un asunto inverosímil, podrá emplear con soltura todos los medios de persuasión en la 'cuestión verdadera'".[9]

Es más, Alegre, después del símil de los gladiadores, sostendrá

> *(…) ita uel poetarum*
> *optimos me-/moriae proditum est in minutissimis quibusque prolusis-/se,*
> *antequam opus aliquod illustre molirentur, un-/de sui nominis memoriam apud*
> *posteros uellent / immortalem futuram. 11 humiles Siluas Statius / antequam*

[9] Lausberg, *Elementos de retórica literaria*, p. 31.

> *tumidam Thebaidem, paruulum Culi-/cem Vergilius antequam ingentem Aeneidem, / hanc ipsam Batrachomyomachiam poe-/tarum princeps Homerus antequam diuinam scrip-/sit Iliada. 12 quid ergo, si Aeneam, si Achillem alium / grauiore postmodum tuba sonaturus, in his calamum / et stylum exerceo, in quibus se Apollinis mystam / exercuisse haud fuit reprehendendum? 13 quem autem / Aenea et Achille maiorem appellem, sat nos-/ti. 14 in eo nunc perficiendo et castigando insudamus. (18-28)*
>
> [que los mejores entre los poetas se prepararon en cada una de las cosas más pequeñas antes de trabajar con ahínco en alguna obra ilustre, de donde desearían la futura memoria inmortal de su propia fama para la posteridad. *11* Estacio escribió las humildes *Silvas* antes que la henchida *Tebaida*; Virgilio, el pequeñísimo Mosco antes que la ingente *Eneida*; Homero, el príncipe de los poetas, esta misma *Batracomiomaquia* antes que la divina *Ilíada*. *12* ¿Pues qué, si <otro> Eneas, si otro Aquiles con poesía épica más grave he de cantar después, <qué si> en estos <versos> ejercito mi cálamo y mi estilo, en los que no debió ser censurado que se ejercitara el sacerdote de Apolo? *13* Mas conoces bien al que nombraré más grande que Eneas o Aquiles. *14* Sobre lo que respecto a él debe ser perfeccionado y <lo que> debe ser censurado ahora sudamos].

En este pasaje, vemos a un Alegre consciente de sus limitaciones, mas también vemos a un Alegre que tiene ambiciones para creaciones poéticas de mayor envergadura. En consonancia con las comparaciones que hace el vate respecto a los poetas de la Antigüedad clásica, se puede desprender que, con base en la *dispositio* retórica, ofrece una *refutatio* al mismo tiempo que da una justificación, o una *confirmatio*, de su traducción/adaptación. Dicho de otra manera, Alegre se sabe limitado, mas precisamente por esta razón emprende la labor de traducir al latín la *Batrachomyomachia*. Por otro lado, es digno de nuestra atención que Alegre se esfuerce en un *genus humile* como una ejercitación para una obra mayor, esto es, la composición de la *Alejandríada*. Con el fin de evitar sospechas sobre el asunto, el veracruzano se apoya en un locus *communis* de la poesía horaciana, específicamente la *Epistula ad Pisones* o *Ars poetica*, en lo referente al sudor al que un poeta está sujeto.[10]

Al llegar a este punto, es necesario preguntarnos cuál es la intellectio de Alegre para traducir y recrear un opúsculo escrito originalmente en griego. Como se dijo al principio, la *intellectio* es el paso previo a la *inventio* y entraña, por un lado, el conocimiento

[10] Horacio, *Arte poética*, Introducción, version rítmica y notas de Tarsicio Herrera Zapién, México, Universidad Nacional Autónoma de México (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 1986, vv. 240-2 y vv. 412-15.

del propósito del discurso y, por otro, la ocasión del mismo. En el entendido de que estamos de acuerdo con Landívar en cuanto a que la *Batrachomyomachia* de Alegre es una alegoría de la Conquista, podemos asegurar que el propósito del poema se expresa en el segundo proemio entre los vv. 284 y 286, esto es:

> *Heia agite, o Musae, campis quae funera mures*
> *ediderint nomenque ducum et pulcherrima facta*
> *pandite, uix seros perlabitur aura nepotes.*
>
> [¡Ea, vamos, Musas! Revelad las muertes que los ratones causaron en los campos, y el nombre de los jefes y las famosas hazañas, apenas el eco se desliza en cuanto a los tardíos descendientes].

Para Alegre, pues, a mediados del siglo XVIII, la Conquista era un recuerdo vago para los "tardíos descendientes", es decir, la población novohispana de su tiempo, por lo que su propósito era hacer recordar los hechos ocurridos que afectaron tanto a los indígenas como a los peninsulares, pero la *ocasión* del poema es distinta. Por la epístola que escribió a Loyzaga, sabemos que Alegre concluyó su traducción/creación en 1751. En el año anterior, se había firmado el Tratado de Límites entre España y Portugal, hecho que no podría haber escapado a nuestro vate.

El Tratado de Límites, también conocido como Tratado de España, fue una especie de extensión del Tratado de Tordesillas de 1494 que demarcaba qué zonas geográficas iban a estar bajo el dominio de España y cuáles bajo el de Portugal en lo que actualmente forma la región entre Argentina, Brasil y Paraguay. El debate creció a causa de una comunidad casi utópica, formada como una entidad política independiente de las potencias colonizadoras. De hecho, Armani[11] califica el proyecto jesuita de "estado" y hace breve mención de una obra de un jesuita, José Manuel Peramás, cuyo título es *De Administratione guaranitica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius que se encuentra en De vita et moribus XIII virorum Paraguaycorum* publicada en 1793. El Tratado de Límites obligaba a que las Reducciones bajo dominio español y a cargo de los jesuitas se trasladaran fuera de lo que en ese momento iba a pasar a ser territorio portugués. El resultado fue la guerra guaraní, iniciada en 1750 y terminada en 1756. Al respecto, escribe de manera sucinta St. Claire:

[11] Alberto Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol: El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1767)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 96-168.

> “La conflictiva ejecución del Tratado de Madrid de 1750 (...) había colocado a los jesuitas en una delicada posición ante la opinión pública europea, pues parecía probado que habían dado su apoyo a la resistencia indígena frente a dos soberanías católicas, la española y la portuguesa. Por otro lado, se sospechaba que la actividad de estos religiosos en las misiones sudamericanas se había alejado de los fines propios del apostolado católico, y se les acusaba de enriquecimiento ilícito, despotismo y formación de monopolios en perjuicio del Estado”.[12]

En otras palabras, el fondo de la disputa entre jesuitas y monarquías es el poder en los renglones de lo social, lo económico y lo político, ya que la orden tradicionalmente había sido la encargada de formar espiritual e intelectualmente a los hijos de las capas acomodadas, pero en este caso específico, la Sociedad de Jesús también estaba incidiendo en otras capas sociales en lo que concernía a la labor evangelizadora.

He aquí las condiciones históricas de la Compañía de Jesús cuando Alegre, en Tepotzotlán, termina su composición de la *Batrachomyomachia*. A continuación, se expondrá brevemente un panorama general del texto griego y se dará detalle de lo alegórico del poema latino hecho por el veracruzano. La *Batrachomyomachia*, poema paródico que narra la guerra entre seres minúsculos, a saber, ranas y ratones, en la Antigüedad fue atribuida a Homero, mas en la actualidad se ha descartado al vate épico como autor, lo cual ha suscitado dos problemas: quién compuso la obra y en qué marco histórico debería fijarse. Algunos han pensado que un Pigres de Caria, poeta del siglo V a. C., fue el autor, pero otros han dicho que es una obra anónima del siglo I a. C. Sin embargo, hubo poetas de la Antigüedad que seguían la tradición de que Homero compuso el poema. La parodia, en el caso que nos concierne, involucra recursos poéticos propios de la poesía épica griega, específicamente la *Ilíada*. Los elementos paródicos consisten en el uso del hexámetro y el dialecto jónico-épico. Además, el proemio es un elemento importante para establecer comparaciones y contrastes entre la *Ilíada* y la *Batracomiomaquia*. La *Ilíada* comienza de la siguiente manera:

> La cólera, canta, diosa, del Pelida Aquileo,
> Funesta, que miríadas de dolores causó a los aqueos
> Y al Hades echó antes de tiempo muchas almas valientes
> De héroes, y a ellos mismos presas los volvió para perros
> Y aves rapaces todas. El designio de Zeus se cumplía

[12] Eva Ma. St. Claire Segurado, *Flagellum Iesuitarum: La polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, s.a., pp. 9-10.

Desde que primero se apartaron, habiendo altercado,
El Atrida, señor de hombres, y el divino Aquileo (vv. 1-7).[13]

En cambio, la *Batrachomyomachia* tiene el siguiente proemio:

> Al iniciar la primera página, suplico al coro del Helicón que me llegue al corazón con motivo del canto que hace poco puse en unas tabletas sobre mis rodillas (¡batalla inmensa, hazaña de bélico tumulto de Ares!), en mi deseo de llevar a oídos de todos los mortales cómo los ratones avanzaron, mostrando su superioridad en el combate entre las ranas, émulos de las hazañas de los Gigantes, varones nacidos de la tierra, según era tradición entre los mortales (vv. 1-8).[14]

Lo paródico del proemio consiste en que las criaturas minúsculas entablan una guerra entre sí que se asemeja a una "batalla inmensa" como la que se lee en la *Ilíada*, pero lo más importante es cómo el poeta se burla de los recursos poéticos de la épica, es decir, en lugar de que haya un vate inspirado para cantar de memoria las hazañas de los grandes héroes –recordemos que la poesía homérica es esencialmente oral–, el poeta es inspirado "artificialmente", pues necesita de tabletas para poner por escrito, con la ayuda de las Musas, el asunto del poema. Otro aspecto paródico de la *Batracomyomaquia* es el desarrollo del poema. Mientras que en la *Ilíada* lo importante es el honor ultrajado de Aquiles por parte de Agamenón, en nuestro poema, el pretexto de la guerra entre las ranas y los ratones es, en realidad, una acción torpe y una omisión en la narración de los sucesos. Psicárpax, o Robamigas, es invitado por Fisígnato, o Inflamofletes, a conocer su morada en el agua. Para eso, la rana invita al ratón a subir a su dorso para transportarlo, pero de manera repentina surge una serpiente. Inflamofletes de inmediato se sumerge en el agua para escapar del peligro inminente para sí y su nuevo amigo, mas en el proceso se lleva a las profundidades a Robamigas quien no sabe nadar. Ahogándose, el ratón jura venganza. Por un lado, la acción torpe estriba en que el ratón debió haber reflexionado que el agua no es su hábitat natural, y por otro, la omisión consiste en que hubo un testigo, Roepán, en las orillas del lago. Roepán llega a narrar lo sucedido a los ratones, pero omite que Robamigas, por voluntad propia, aceptó la invitación de Inflamofletes de cruzar el lago y que hubo una serpiente que estuvo a punto de devorar a los dos. Sin mayor deliberación, los ratones declaran la guerra a las ranas. La preparación de ambos lados es otro elemento paródico del poema, pues las armas utilizadas son proporcionales al tamaño de las criaturas. En este punto del

[13] Homero, *Ilíada*, Introducción, version rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 2005.
[14] *Himnos homéricos, La "Batracomiomaquia"*, traducción de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 8), 1988.

poema, Zeus convoca una asamblea en el Olimpo con la finalidad de saber qué dioses van a prestar auxilio a las ranas y quiénes a los ratones. Todos, especialmente Atenea, rechazan la propuesta. La batalla, que por fin se entabla, también es paródica, sobre todo porque es un remedo de la *aristeia*, o principalía, en la *Ilíada*, esto es, hay escenas de luchas individuales que recuerdan aquéllas de Diomedes y Aquiles. Al ver que los ratones están a punto de aniquilar a las ranas, Zeus manda a los cangrejos para que intervengan y poner fin a la guerra con duración de un solo día.

Cañizares-Esguerra[15] ha anotado que las ranas, dentro del marco conceptual del pensamiento europeo, eran una especie de lugar común para designar la opresión de las masas. En el poema de Alegre, las ranas equivaldrían a los indígenas, y los ratones a los invasores opresores. La invitación de Fisígnato (jefe indígena) se hizo para que Psicárpax (caudillo español) conociera los aposentos de los batracios y, en la traducción alegrina, una de las cosas que la rana dice es *aspicies passim uiuoque sedilia uitro* (v. 86) [verás asientos de vidrio vivo por aquí y por allá]. El adjetivo *uiuus* no es de fácil interpretación, mas una de las definiciones que ofrece el *Oxford Latin Dictionary* es, referido a rocas (el cristal es un modo de roca), "nativo". Así pues, *uitrum uiuum* podría muy bien significar "cristal nativo", "roca propia de México", es decir, "obsidiana". Podríamos interpretar la expresión *uiuoque sedilia uitro* como "asientos de obsidiana".

Psicárpax acepta la invitación de nadar con la rana, mas de manera fortuita aparece una serpiente. La rana, consciente del peligro que representa el reptil, se echa a las profundidades de las aguas, dejando a su suerte al ratón. Ahora, conocido es que la serpiente se ha considerado como algo diabólico. Sobre este punto particular, Cañizares-Esguerra[16] ha dado a conocer que en el imaginario cristiano europeo, sea católico, sea protestante, para el siglo XVI, el diablo había sido expulsado del viejo mundo, mas había encontrado refugio en el nuevo. Aunque la serpiente en la traducción alegrina ya no vuelve a aparecer, se podría decir que el diablo, en forma de serpiente, fue la causa de la guerra entre las ranas-indígenas y los ratones-españoles.

El desenlace del poema es, en términos generales, fiel al que se encuentra en el texto griego. Sin embargo, como Júpiter-Dios cristiano se preocupa por la suerte de las ranas, a punto de ser aniquiladas totalmente por los ratones, en particular por Meridárpax, envía a los cangrejos (vv. 448-468):

---

[15] Jorge Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic 1550-1700*, Stanford University Press, Stanford, 2006.

[16] Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, capítulo 2: "*The Satanic Epic*"; capítulo 3: "*The Structure of a Shared Demonological Discourse*"; capítulo 4: "*Demonology and Nature*".

at non magnanimus Meridarpax territus umquam
discessit ripis tremula nec cuspide ranas
perdere cessauit, donec Deus aethere ab alto
auxilium immisit ranis, nam monstra per undas
exseruere caput, medio quis tergore surgunt
incudes retroque ferunt uestigia curuis
unguibus armata et sub pectore tristia fulgent
lumina (quos Latii cancros dixere uocantes)
blaesi lati umeros armatique ora recuruis
forcibus, fulget leui testudine tergus,
neruosis tecti ceruicibus octipedesque,
qui manibus sterni nequeant aut uulnera pelle
dura pati rigidamue aciem nam, ferrea quamuis,
tela repulsa sonant tergo. timuere furentes
belligeri mures; tunc saltibus antra quietae
grata petunt ranae. uenienti occurrere turmae
muribus haud placitum. memori tamen ante tropaeo
signauere locu,. cancri petiere paludem
mirati ranarum exitium muresque superbos.
ast olli ingenti repetunt sua castra tumultu
et conuiuantes fessosque profunda premit nox.

[Pero el magnánimo Meridárpax, jamás aterrorizado, no se alejó de las riberas y no cejó de destruir a las ranas con la tremenda lanza, hasta que Dios desde lo alto del cielo envió auxilio a las ranas, pues unos monstuos por las ondas sacaron la cabeza: en medio de la espalda les surgen yunques y hacia atrás arrastran las huellas, de curvas uñas provistos y, bajo su pecho, brillan ojos siniestros (a los que los lacios llamaron cangrejos parlantes), balbucientes, anchos de hombros, y armados en cuanto a las bocas con encorvadas tijeras, brilla su dorso de concha alisada, cubiertos respecto a los vigorosos cuellos, y octípedos, para que no puedan ser derribados con las manos o sufrir una herida en la dura piel o una rígida punta, pues, aunque de hierro, los dardos repelidos resuenan sobre su espalda. Temieron los furiosos ratones guerreros; entonces a saltos, tranquilas, las ranas buscan las grutas agradables. No fue del agrado para los ratones salir al encuentro del escuadrón que venía, pero antes, los cangrejos marcaron el lugar con un trofeo que hace recordar, admirando la destrucción de las ranas y a los ratones imponentes, se dirigieron al lago. Pero aquéllos vuelven a sus propios campamentos en ingente tumulto y a los que festejan y a los cansados la profunda noche rodea].

Dos asuntos en este pasaje son importantes: los cangrejos y el trofeo que alzan en el lugar de la batalla. Los cangrejos significarían aquí la llegada de las órdenes mendicantes; es decir, merced a la intervención de religiosos católicos, se puso fin a la conquista por armas. Otro elemento de interpretación que cabría aquí es que Alegre estaba pensando en los jesuitas: por un lado, existe en el imaginario cristiano, debido a las epístolas de san Pablo en el Nuevo Testamento,[17] cómo debería armarse uno espiritualmente

---

[17] José Ma. Bover & José O'Callaghan (eds.). *Nuevo Testamento trilingüe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994. Véanse los siguientes pasajes de las epístolas paulinas. *Romanos* 8: 28-39. 28 *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis que secundum propositum vocati sunt sancti.* 29 *Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* 30 *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et iusticavit: quos autem iusticavit, illos et glorificavit.* 31 *Quid ergo dicemus ad haec? si Deus pro nobis, quis contra nos?* 32 *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?* 33 *Quis accusabit adversus electos Dei? Deus qui iustificat,* 34 *quis est qui condemnet? Christus Iesus, qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* 35 *Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius?* 36 *(Sicut scriptum est: Quia propter te mortificamur tota die: Aestimati sumus sicut oves occisionis.)* 37 *Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos.* 38 *Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque future, neque fortitude, neque altitude, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro.* [28 Y sabemos que Dios coordena toda su acción al bien de los que le aman, de los que según su designio son llamados. 29 Porque los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese él primogénito entre muchos hermanos. 30 Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó. 31 ¿Qué diremos, pues, a estas cosas? Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros? 32 Quien a su propio Hijo no perdonó, antes por nosotros todos lo entregó, ¿cómo no juntamente con él nos dará de gracia todas las cosas? 33 ¿Quién presentará acusación contra los escogidos de Dios? Dios es quien justifica; 34 ¿quién será el que condene? Cristo Jesús, el que murió –o más bien el que resucitó-, es quien asimismo está a la diestra de Dios y quien además intercede por nosotros. 35 ¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿Tribulación?, ¿angustia?, ¿persecución?, ¿hambre?, ¿desnudez?, ¿peligro?, ¿espada? 36 Según está escrito: "que por tu causa somos matados todo el día, fuimos contados como ovejas destinadas al degüello". 37 Mas en todas estas cosas soberanamente vencemos por obra de aquel que nos amó. 38 Porque seguro estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni prinicpados, ni cosas presentes ni futuras, ni poderíos, 39 ni altura ni profundidad, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús, Señor nuestro].

Efesios 6: 10-20. 10 *De caetero fratres confortamini in Domino, et in potentia virtutis eius.* 11 *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli*: 12 *quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem: sed adversus príncipes, et potestates, andversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae, in caelestibus.* 13 *Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare.* 14 *State ergo succinto lumbos vestros in veritate, et induti loricam iustitiae,* 15 *et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis*: 16 *in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ígnea extinguere*: 17 *et galeam salutis assumite: et gladium spiritus (quod est verbum Dei)* 18 *per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu: et in ipso vigilantes in omni instantia, et obsecratione pro omnibus sanctis*: 19 *et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia, notum facere mysterium Evangelii*: 20 *pro quo legatione fungor in catena, ita ut in ipso audeam, prout oportet me, loqui.* [10 Por lo demás, confortaos en el Señor y en el poder de su fuerza. 11 Revestíos de la armadura de Dios para que podáis sosteneros ante las asechanzas del diablo. 12 Que no es nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los poderes mundanales de las tinieblas de este siglo, contra las hueste espirituales de la maldad que andan en las regiones aéreas. 13 Por esto, tomad la armadura de

contra las tentaciones del mundo; por otro lado, es común ver a los jesuitas como los soldados de Cristo. Además, cabría decir que existe una diferencia fundamental entre los cangrejos y las ranas y los ratones, esto es, tanto ratones como ranas están armados "artificialmente" y los cangrejos están armados por naturaleza. Los ratones se arman para la batalla de la siguiente manera (vv. 178-95):

> *corpora tum pictis onerant generosa sub armis:*
> *cruribus hinc aptant ocreas, quas nuper in antro*
> *e uiridis fabae crustis, nulla arte magistra*
> *aptarant; rutili stant fortia pectora circum*
> *thoraces miseri maculoso tegmine felis,*
> *quem raptum nuper pelle excoriauerat omni*
> *Psicharpax modo qui mediis miser enatat undis*
> *et lento circum curuarat uimine in orbem.*
> *scuta gerunt laeua tristesque ad sidera flammas*
> *sole uomunt percussa; micat lux dira sub auras,*
> *namque orichalcaeas nacti sub nocte lucernas,*
> *postquam adipe exsaturata fames, rutilo aere lamellas*
> *arripuere leues clipeosque ex ordine turmis*
> *aptarunt neque enim ollis mens ignara futuri.*
> *praegrauis tunc dextras acus armat et horrida totis*
> *horrendum procul irradiat seges aerea campis.*
> *testa nucis capiti tremit ardua, crista colore*
> *multiplici uariata nitet.*

> [Entonces cargan los cuerpos valientes bajo las ornamentadas armas: de aquí ajustan las grebas a las piernas, las que habían ajustado ha poco de verdes incrustaciones de haba en la gruta con ninguna destreza pericial; alrededor de los fuertes pechos están las resplandecientes corazas del cubierto manchado del horrible gato, al que arrastrado ha poco había desollado de toda la piel Psicárpax, ni más ni menos, quien infelizmente

Dios para que podáis oponer resistencia en el día malo y, prevenidos con todos los aprestos, sosteneros. 14 Manteneos, pues, firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y revestidos con la coraza de la justicia, 15 y calzados los pies con la preparación pronta para el Evangelio de la paz, 16 embrasando en todas ocasiones el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos encendidos del malvado. 17 Tomad también el yelmo de la salud y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios; 18 orando con toda oración y súplica en todo tiempo en espíritu, y para ello velando con toda perseverancia y súplica por todos los santos, 19 y por mí, para que al hablar se me pongan palabras en la boca con que anunciar con franca osadía el misterio del Evangelio, 20 del cual soy mensajero, en cadenas, a fin de que halle yo en él fuerzas para anunciarlo con libre entereza, como es razón que yo hable].

nada en medio de las ondas y con junco tenaz alrededor había doblado hacia la tierra. Llevan escudos en la izquierda y, golpeados por el sol, arrojan tristes llamas hacia los astros; brilla la luz cruel bajo los cielos, pues cogieron lámparas de oropel bajo la noche, cuando el hambre fue saciada con grasa, hurtaron laminitas ligeras de la atmósfera dorada y habían preparado los escudos ordenadamente en escuadrones y, sin duda, no tenían un juicio ignorante del futuro. Entonces una muy pesada aguja de coser arma las diestras y la erizada cosecha de bronce horrendamente resplandece de lejos en todos los campos. Tiembla la cáscara de nuez difícil sobre la cabeza, luce el penacho adornado con diversos colores].

En cambio, las ranas se armarán de otro modo (vv. 232-9):

armarique iubent omnes; ferit, saeuit Erinys.
tunc maluae foliis aptant sibi tegmina crurum
et uirides betas pallentia pectora circum
constringunt, clipeos lato dat cortice pinguis
brassica. tum dextris effulget iuncus acuta
cuspide litoreisque nitent caua tempora conchis,
ordine tum longo circum sua litora circum
roscida prata sonant manibusque hastilia quassant.

[Y todas ayudan a armarse; se mueve, se enfurece la Erinia. Entonces preparan las protecciones de las piernas con hojas de malva y alrededor de los pálidos pechos sujetan acelgas verdes, la gorda col suministra los escudos con <su> ancha corteza, entonces en las diestras refulge un junco de aguda punta, y lucen la hundidas sienes con conchas del litoral. Entonces, en larga fila alrededor de sus propios litorales, alrededor de los húmedos prados, resuenan y en las manos agitan las lanzas].

Como ya hemos señalado, Alegre se refiere a *seros nepotes* (v. 286) para hacer recordar a los "tardíos descendientes" los hechos de la conquista, es decir, a los indígenas, los criollos y los mestizos de su época con la finalidad de construir una imagen de identidad de los mexicanos. Al final del poema, los cangrejos levantan un trofeo, que no es otra cosa sino el lábaro de Cristo. Se justifica esta interpretación porque *tropaeum* viene del griego **trópaion**, del verbo **tre/pw** cuyo significado es 'voltear'. El *tropaeum* se utilizaba para dar a conocer que el enemigo se había dado la vuelta, o retirado del campo de batalla en calidad de vencido. Alegre no utiliza este sustantivo para dar a entender que, en el vaivén de la guerra de las ranas y los ratones, hubo un vencedor y un vencido, sino para

significar que ambos lados ya pertenecían a Cristo, es decir, dieron la vuelta *hacia Cristo*. De lo anterior, podríamos decir que Alegre rechazaba cualquier poder o autoridad civil sobre las tierras conquistadas y sólo reconocía la potestad de Roma como símbolo del verdadero mundo cristiano. Además, el trofeo tendría otro significado para Alegre: ya no habría distingos entre ranas y ratones, o indígenas y criollos, ya que todos eran cristianos y, sobre todo, mexicanos por igual. Al seguir esta línea de interpretación, Alegre estaría dando a conocer dos lugares comunes de la poesía virgiliana: *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* (*Égloga* 4, 5) o "Un gran orden de los siglos nace de nuevo"; y *maior rerum mihi nascitur ordo* (*Eneida* 7, 44) o "Un orden mayor de las cosas nace para mí". Los versos virgilianos nos permiten conjeturar que, para Alegre, la ideología de qué constituía lo mexicano aún era incipiente. De ser exacta esta intepretación, podríamos pensar que, con la fusión de dos conjuntos distintos, el indígena y el criollo, Alegre abogaba por una unidad cultural y religiosa que nació a partir de la Conquista.

Para concluir, Francisco Javier Alegre quiso que la *Batrachomyomachia* se leyera y se comprendiera como una alegoría de la Conquista. A pesar de la crítica y la desaprobación por parte de Rafael Landívar, el poema alegrino nos permite ver, a modo de un documento histórico, cómo se imaginaba la Conquista en el siglo XVIII y cuál debía ser la postura ideológica ante los acontecimientos del siglo XVI. Con la traducción/creación de la *Batrachomyomachia*, Alegre no podía perder de vista el elemento paródico del poema original, mas, como ya se señaló, el vate veracruzano estaba probando sus dotes poéticos con la finalidad de componer una obra mayor, la *Alejandríada*. En fin de cuentas, Alegre, si tuvo en mente una idea de qué debía constituir la identidad de lo mexicano, con seguridad se dejó guiar con el lema de la misma Sociedad de Jesús, esto es, *ad maiorem Dei gloriam*.

Bibliografía

Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del sol: El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1767)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Bernabé Pajares, Bernabé (trad.), *Himnos homéricas*, *La "Batracomiomaquia"*, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 8), Madrid, 1988.

Bonifaz Nuño, Rubén (trad.), Homero, *Ilíada*, Universidad Nacional Autónoma de México (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), México, 2005.

Bover, José Ma. & José O'Callaghan (eds.), *Nuevo Testamento trilingüe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

Bush Malabehar, Edward, *La Batrachomyomachia de Francisco Javier Alegre: Edición crítica y traducción*, Tesis de maestría, UNAM, México, 2010.

Cañizares-Esguerra, Jorge, *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic 1550-1700*, Stanford University Press, Stanford, 2006.

Herrera Zapién, Tarsicio (trad.), Horacio, Arte poética, Universidad Nacional Autónoma de México (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), México, 1986.

Laird, Andrew, "Figures of Allegory from Homer to Latin Epic" en G. R. Boys-Stones (ed.), Metaphor, *Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Laird, Andrew, "La Alejandríada de Francisco Xavier Alegre: *arcana sua sensa figuris*" en *Nova Tellus*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 21-2, 2003.

Laird, Andrew, "Patriotism and the Rise of Latin in Eighteenth-Century New Spain: Disputes of the New World and the Jesuit Reconstruction of a Mexican Legacy" en *Renaessanceforum* 8, 2012. http://www.academia.edu/1369684/Patriotism_and_the_Rise_of_Latin_in_Eighteenth-Century_New_Spain [12 de abril de 2013].

Lamberton, Robert, "Allegory" en Anthony Grafton *et al.* (eds.), *The Classical Tradition*, The Belknap Press at Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010.

Landívar, Rafael, *Rusticatio mexicana: Por los campos de México*, prólogo, versión y notas de Octaviano Valdés, Jus, México, 1965.

Lausberg, Heinrich, *Elementos de retórica literaria: Introducción al estudio de la filologia clásica, románica, inglesa y alemana*, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, 36), Madrid, 1975.

Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, 15), Madrid, 1966.

St. Claire Segurado, Eva Ma., *Flagellum Iesuitarum: La polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, s.a.

Welch, Tara S., "Whose Reading of what Propertius?" en Ellen Green & Tara S. Welch (eds.), *Propertius*, Oxford University Press (Oxford Readings in Classical Studies), Oxford, 2012.

LA TAREA ANTROPOLÓGICA DE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Juan José Cruz Aguilar
Universidad Autónoma del Estado de México
caj_197@hotmail.com

1. Introducción

El siglo XVIII es considerado, por algunos, como el Siglo de las Luces, las de la razón. Ésta se convirtió en la norma infalible y universal para someter todo y a todos a juicio. Se trata de un siglo que apuesta por el progreso, la civilización y principalmente la independencia intelectual, es decir, la autonomía de la mente humana de cualquier clase de tutela. A este siglo iluminado pertenece Francisco Javier Clavijero, jesuita novohispano, partícipe del ejercicio libre de la razón.

La labor intelectual de Clavijero incluyó el estudio y aproximación hacia algunas ciencias modernas, al menos hasta donde su condición de religioso le permitió, además de la historia y cultura de los naturales del Nuevo Mundo, lo que le permitió señalar los abusos cometidos por ciertos europeos que, bajo el supuesto amparo de la razón, difamaron y denigraron el clima, la tierra, la flora, la fauna y, más aún, al hombre de América. Esta tarea puede ser considerada como una apología de la geografía y del nativo americano pero, el quehacer del jesuita va más allá y consiste realmente en dejar que la realidad americana se exprese fiel y claramente al mundo entero. El hombre y las tierras de América no requerían de una defensa, sino de una voz que les permitiera mostrarse a Europa y al resto del mundo; es gracias a la *Historia antigua de México* que lo consigue.

Esta obra, escrita y publicada en Italia en 1781, contiene una gran riqueza temática que ha permitido que sea estudiada y analizada desde distintos campos del conocimiento, la historia, la política y la antropología. En este trabajo se reflexionará sobre dicho texto desde la esfera antropológica, específicamente desde la antropología filosófica.

Al hablar de antropología filosófica nos referimos a la tarea de reflexionar sobre qué es el hombre, una labor que consiste en una búsqueda de los atributos y características de lo humanado que nos permitan dimensionarlo como tal.

El libro X de la *Historia antigua de México* contiene nueve disertaciones que nos permiten hablar de una reflexión sobre el hombre, se trata de una antropología filosófica implícita en la obra de Clavijero, que se desarrolla en dos etapas: la primera que tiene que ver con los argumentos teológico-filosóficos en torno a la radical igualdad de los hombres, y, la segunda, que comprende la labor etnográfica del jesuita. En suma, éste realiza una descripción del cuerpo y alma de los nativos americanos, que pone de relieve la dignidad e igualdad de todo ser humano. Tarea que como veremos, surge a modo de respuesta contra la descalificación y denigración, por parte de algunos europeos, de las tierras y naturales del Nuevo Mundo.

2. Origen y naturaleza de las críticas contra el Nuevo Mundo

Hemos dicho que el Siglo de las Luces se caracterizó por buscar la emancipación de la razón de cualquier clase de tutela, sin embargo, dicha afirmación albergaba en su interior algunas excepciones, a saber, la razón de la que se hablaba era la razón europea, que se yergue, siguiendo la idea del filósofo Luis Villoro, como el arquetipo universal de racionalidad,[1] a partir del cual se evaluaría el grado de desarrollo y civilización de un pueblo. Filósofos europeos como Buffon, Pauw, Robertson y Reynal, principalmente, se alzan como jueces de América. En un siglo que anhela la libertad de pensamiento, estos personajes discuten la capacidad o incapacidad de los nativos americanos para valerse por sí mismos; algunos con más encono faltado a la verdad y con ello al espíritu ilustrado, declararán la debilidad anímica y corporal de hombre americano, postergando así la dependencia del indígena en relación al europeo.

La idea de la debilidad o inmadurez de América hunde sus raíces en la *Historia natural, general y particular* de Buffon en la que enfatiza la diferencia de las especies animales y vegetales en las distintas regiones del mundo, diferencias que también se hacen presentes en el hombre. Las especies animales y vegetales del Nuevo Mundo son distintas y, en la mayoría de los casos afirma Buffon, inferiores.[2] Con dicha afirmación se desencadena una serie de críticas tenaces en contra del Nuevo Continente, que se convierte, en palabras del mismo Clavijero, en el almacén de fábulas y niñerías de viajeros, historiadores y filósofos europeos.[3] Y es que el naturalista francés no se limitó a señalar la diferencia de especies animales y vegetales, sino que ve en ésta la razón de ser de la debilidad y decadencia del reino natural en América. Lo diferente se convierte

[1] *Cfr.* Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 2005, p. 113.

[2] *Cfr.* Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 7.

[3] *Cfr.* Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 2009, p. 718.

en inferior. Buffon, al no poder nombrar al puma americano como tal, como una variedad distinta a las ya conocidas, decide arbitrariamente considerarlo como un león débil y sin melena “il est aussi beaucoup plus petit, plus fiable et plus poltron que le vrai lion”.[4]

En esta misma lógica se mantienen Pauw, quien es sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* publicadas en Berlín en 1768, no sólo arremete contra los animales y plantas de América, su ataque llega hasta el nativo americano, arremete contra sus cualidades físicas, espirituales e intelectuales.

Dentro de las cualidades corporales, que, a juicio de Pauw, hacen de los propios de América seres débiles destacan: a) los nativos del Nuevo Continente son más pequeños que los castellanos, b) carecen de falta de pelo y bellos corporales, c) su color y facciones son ignominiosas y c) son débiles y están sujetos a enfermedades en razón de la mala calidad del aire.[5]

Los despropósitos de Pauw en contra de los indios se encaminan más allá de la apariencia física y tocan lo más íntimo de la naturaleza humana: el alma, de la cual dice: “No han podido encontrar en ellos sino una memoria tan débil, que hoy no se acuerdan de lo que hicieron ayer; un ingenio tan abstruso, que no son capaces de pensar ni de ordenar sus ideas; una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor, un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente”.[6]

A las imputaciones en contra de los americanos se suman las declaraciones del Dr. Robertson, que al igual que los dos anteriores, finca sus afirmaciones en erróneas generalizaciones. Él, escribiendo a la distancia y basado en los dichos de algunos viajeros y misioneros, sostiene la ineficiencia intelectual e inmadurez de los indios, a quienes les atribuye una racionalidad débil que los aleja de los elementos de la religión.[7]

Finalmente Raynal, pensador francés, comentó la debilidad de los indios y su sujeción a la influencia del clima. Llama la atención este pensador, de formación jesuita, quien en sus señalamientos contra el Nuevo Mundo deja entrever las pretensiones de particularizar

[4] *Oeuvres de Buffon,* ed. In-4° de la Imprimiere Royale, 1749, 1804, vol. XI, p. 13, citado por Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 7.

[5] *Cfr.* Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 2009, p. 712.

[6] *Ibidem*, p. 723.

[7] *Cfr. Ibidem*, p. 729.

la razón y reducirla al ámbito europeo. "La lengua francesa tiene la superioridad de la prosa, si no es el lenguaje de los dioses es al menos el de la razón y la verdad".[8] Europa se sitúa como tribunal para juzgar al mundo conocido, de ella emana la razón acompañada de la verdad. Con esta idea como telón de fondo es fácil comprender por qué ve en la diferencia la debilidad, barbarie y decadencia. El modelo de naturaleza y hombre es uno, el europeo.

Estas posturas sobre el nativo y la naturaleza americana pueden englobarse en una visión que en conjunto considera el estado de naturaleza del indio como sinónimo de barbarie, de lo salvaje y principalmente inferior. Buffon, Pauw, Robertson y Reynal, formaron parte de un grupo de intelectuales que confiaban en la doctrina del progreso, que encamina al hombre hasta la civilización.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la imagen del nativo americano en el siglo ilustrado no se reduce a la ya referida en este trabajo. Dos son las visiones que se han generado, nos dice Charles Ronan,[9] en las mentes europeas sobre el Nuevo Continente, por un lado está la que mira en la civilización europea la plena realización del hombre, y por el otro, la de los misioneros, exploradores y viajeros que vislumbraron en América y sus habitantes la tierra prometida y el ideal de hombre en su estado natural, el buen salvaje. Ellos percibieron en la naturaleza americana y en sus nativos un paraíso no contaminado con la civilización europea. Se trata de una imagen romántica e idealizada del indio, en parte fundamentada por las doctrinas de Rousseau, que contrapone al hombre natural y al hombre civilizado; inclinándose hacia el primero, pues sólo a través del estado natural se descubre al hombre en plenitud.[10]

Empero, no es esta segunda visión del indígena la que desencadena la disputa entre ilustrados europeos y el jesuita Clavijero. La idea de hombre americano contra la que arremete el jesuita es aquella que define a los propios del Nuevo Continente a través de la negación y oposición a lo europeo. Si bien es comprensible que el primer intento para definir o referir a lo desconocido sea mediante la comparación, no se justifica la decisión arbitraria de representar a lo desconocido como inferior en la media en que no cuenta con todos los atributos que muestra el modelo ya conocido, es necesario dar un segundo paso que nos lleve a reconocer en lo diferente a lo otro, al otro.

---

[8] A. Brading, David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 478.

[9] *Cfr.* E. Ronan, Charles, *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787), figura de la ilustración mexicana, su vida y su obra*, Universidad de Guadalajara/ITESO, México, 1993, p. 335.

[10] *Cfr.* Flórez, Miguel Cirilo, *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Síntesis, España, 1998, p. 77.

La inclinación inalienable a clasificar las diferencias del naturalista Buffon, y del resto de los pensadores ilustrados ya referidos, los conduce a cometer injusticias contra la naturaleza y pueblo de América. Al grado de considerar al europeo como el único modelo de hombre. Nos dice Sofía Blease en *El Buen Salvaje y el Caníbal*, "si mi comunidad es el único grupo humano que existe o al menos el único verdaderamente humano, los otros quedan relegados a simples copias de la propia perfección".[11] Copias, eso eran los indios a ojos de Pauw y Buffon, reproducciones imperfectas de la perfección europea. Y si se insiste en llamarlos hombres será sin algo importante que les caracterice a ellos, así el indio americano es definido por supuestas ausencias en su cultura, en su constitución física y espiritual: falta de hierro, falta de términos metafísicos, ausencia de vello corporal, falta de moneda, racionalidad endeble. De esta forma el nativo americano va cobrando forma como oposición a lo europeo, no cualquier clase de oposición, sino aquella que alberga en su seno imperfecciones, ausencias y debilidades. América y los suyos necesitaban un sentido, Pauw y el resto de detractores lo donaron, el Nuevo Mundo sería la carencia de Europa, de civilización.

3. Aspectos de su antropología filosófica

Hemos visto cómo Europa intenta definir lo que no comprende mediante la descalificación y denostación de las diferencias. Ante tal atropello, Francisco Javier Clavijero toma la pluma y da voz a la realidad americana, que a través de la *Historia antigua de México* se muestra diferente sí, pero, no inferior.

La tarea antropológica filosófica del jesuita comienza como una respuesta a la descalificación de las tierras y hombres americanos. Clavijero se propone develar la verdad, opacada por escritores modernos, a quienes las luces de un siglo ilustrado les han dejado cegados, y sin embargo, describen un mundo que les es lejano y nunca han mirado.

Un primer aspecto a notar es que la tarea antropológica de Clavijero se respalda en el conocimiento y valoración de la cultura indígena, vivió treinta y seis años en tierras americanas, conocía la lengua de los indios, convivió y trató con ellos mediante la enseñanza de los rudimentos de la religión y de más disciplinas. El jesuita es un pensador autorizado para hablar de la historia, cultura y naturaleza del hombre del Nuevo Mundo, y como él mismo señala, no es movido por la pasión o el amor a su patria al escribir sobre América: "Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento a su favor, ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empaña a

[11] Reding, Balse Sofía, *El buen Salvaje y el Caníbal*, UNAM, México, 2009, p. 14.

condenarlo; y así diré francamente lo bueno y lo malo que en ellos he encontrado".[12] Y si alguna deficiencia se hiciera notar de su *Historia antigua*, como más adelante lo haría el Dr. Robertson, téngase en cuenta que fue una obra escrita en el exilio, lo que limitó el acceso del autor a bibliografía y materiales de primera mano que le permitieran complementar su trabajo.

Podemos estructurar el trabajo antropológico de Clavijero en dos etapas: la primera contiene los argumentos teológicos y filosóficos para sustentar la radical igualdad de todos los hombres. Un segundo momento alberga un quehacer etnográfico, que puede ser estructurado de la siguiente forma: a) Descripción corporal del Nuevo Mundo; b) Repaso de las cualidades anímicas como la memoria, entendimiento y voluntad y c) Revisión de las capacidades culturales del nativo americano: lengua, leyes, gobierno, religión.

Con esto, lo que surge como una necesidad de impugnar las difamaciones en contra de las tierras y habitantes del Nuevo Mundo se convierte en una antropología filosófica, en la medida en que Clavijero mediante su *Historia antigua de México* realiza una descripción del indio americano con acento en su cultura, pero además, emplea argumentos filosóficos y teológicos que no sólo sirven para resarcir al americano de los improperios de pensadores europeos, sino que delinean una noción global del ser humano.

3.1 Esencial igualdad de todos los hombres

Clavijero admite la esencial igualdad de todo hombre, por ende su pretensión no es la de colocar al americano por encima de hombre del Viejo Mundo, idealizándolo o faltando a la verdad. "No pretendo, dice Clavijero, hacer parecer que la América es superior al Mundo Antiguo, sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de los autores que impugno".[13]

La radical igualdad entre todos los seres humanos, emana de dos fuentes: a) el origen de los pueblos y b) la naturaleza del alma. Estos dos principios están íntimamente ligados, pues, al hablar de un origen común, se señala que todas las naciones y pueblos del mundo participan de una misma naturaleza.

[12] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 62.
[13] *Ibidem*, p. 599.

Para Clavijero, basado en la interpretación de las Escrituras, y en evidencias halladas en la tradición de las naciones del Anáhuac, como son referencias al diluvio universal y la confusión de las lenguas, los nativos de América forman parte de la descendencia del patriarca Noé: "Pues si tenemos respeto, señala el jesuita, a los Sagrados Libros o a la tradición de los americanos, debemos buscar en la posteridad de Noé los pobladores del Nuevo Mundo".[14] Este es el inicio de los argumentos a favor del indio, un origen común del que se deriva una naturaleza común.

Y es que para Clavijero las almas de los americanos "son en lo radical como las de los demás hombres y están dotadas de las mismas facultades".[15] El americano, como el resto de los hombres, participa del concierto universal de la creación de Dios.

En la *Physica particularis*, dividida en dos partes, la primera de los cuerpos no vivientes y una segunda, que trata sobre los cuerpos vivientes, es posible encontrar elementos que nos permiten configurar la idea de hombre que enarbola el jesuita. En la segunda parte *Sobre los cuerpos vivientes,* encontramos un capítulo dedicado al cuerpo humano, en él es posible hallar cuatro apartados: 1. Las partes del cuerpo humano; 2. La parte natural del hombre; 3. La parte vital del hombre y 4. La parte animal del hombre. En lo que toca al alma humana puede considerarse a Clavijero como vitalista, es decir, considera a ésta como materia substancial, o lo que es lo mismo, como elemento fundamental e inalienable de la naturaleza humana, que habita en el cuerpo entero y en cada parte del mismo. Cabe mencionar que esta idea del jesuita se opone a las tesis modernas del mecanicismo de Descartes y Gassendi, para quienes los movimientos y operaciones de los entes animados se explican mediante términos estrictamente mecanicistas.[16]

Estos primeros argumentos para imputar las difamaciones en contra de la naturaleza del indígena se inscriben dentro de una tradición escolástica, utilizada ya en el siglo XVI por Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Sin embargo, en Clavijero, a estas tesis se suman ciertos elementos hasta cierto punto modernos, como son la exigencia de evidencia empírica para sostener los dichos, perfilándose hacia una antropología que tiene en consideración y valoración los logros culturales de una población para configurar la noción de hombre. Como veremos a continuación, el trabajo antropológico del jesuita reside además en el análisis y estudio de la cultura indígena, remontándose a sus orígenes y desenvolvimiento.

---

[14] *Ibidem*, p. 606

[15] *Ibidem*, p. 63.

[16] *Cfr.* E. Ronan, Charles, *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787), figura de la ilustración mexicana, su vida y su obra*, pp. 110-117.

3.2 Labor etnográfica

Entenderemos por labor etnográfica el estudio y rescate que realiza Francisco Javier Clavijero del pasado y riqueza cultural de los habitantes del Nuevo Continente. Se trata del estudio del *ethos* de un pueblo, el mexica, que sirve como pauta para resaltar la humanidad común de todos los hombres.

En este apartado del trabajo esbozaremos el estudio que realiza el jesuita de la cultura de los naturales de América.

a) *Descripción corporal del propio del Nuevo Mundo*

Estos dos primeros incisos son resultado principalmente de la impugnación de Clavijero contra las descalificaciones de las cualidades físicas y anímicas de los naturales de América; difamaciones pronunciadas principalmente por Pauw.

Recordemos que para el grupo de ilustrados referidos en la primera parte de este trabajo, si había que considerar al americano como hombre, sería sólo tratándose de un tipo de hombre que careciera de atributos esenciales como los suyos o que los tuviese menos desarrollados sin posibilidad de fortalecerlos.

Veremos cómo en los siguientes extractos de la *Historia antigua de México* Clavijero decide desmentir con conocimiento de causa las falacias de los europeos:

> Son los mexicanos de estatura regular, de la cual se desvían más frecuentemente por exceso que por defecto; de buenas carnes y de una justa proporción en todos sus miembros; de frente angosta, de ojos negros y de una dentadura igual barba y rala y de ningún pelo (por lo común) en aquellas parte del cuerpo que no rescata el pudor, el color de su piel es ordinariamente castaño claro. […] tienen un justo medio entre la hermosura y la deformidad.[17]

b) *Repaso de las cualidades anímicas como la memoria, entendimiento y voluntad*

> Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el común de la nación empleados en los trabajos públicos y privados, hemos conocido hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos,

[17] *Ibidem,* p. 62.

> teólogos y buenos filósofos y tan buenos (hablando de la filosofía arábiga que se enseñaba en nuestras escuelas) que en concursos de muchos hábiles criollos llevaron el primer lugar, de los cuales aún viven algunos que podría nombrar.[18]

c) *Revisión de las capacidades culturales del nativo americano: lengua, leyes, gobierno, religión*

Ante la descalificación y definición del indio por medio de la negación, Clavijero demuestra que tales afirmaciones son falsas, valiéndose de evidencia que comprueba el alto desarrollo cultural de los nativos del Nuevo Mundo. Y es que para algunos europeos como Pauw una sociedad es civilizada en la medida en que demuestra contar con el uso de moneda, navíos, fierro y las letras. Son prerrequisitos que sin ningún problema el jesuita encuentra y conoce en los habitantes del Anáhuac:

> Pues bien, los mexicanos y las demás naciones del Anáhuac, así como los perulero, reconocían un Ser Supremo y omnipotente, aunque su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciada con mil errores y supersticiones. Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos y sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenía rey, gobernantes y magistrados, tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas, [...]; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celebran magistrados y gobernadores, tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y la justicia en los contratos, tenían distribuidas las tierras.[19]

Esto es grosso modo el quehacer etnográfico que realiza el jesuita, en las disertaciones se halla a detalle la descripción y características de la cultura de los mexicanos, como el uso de moneda, la distribución de las tierras, la forma de gobiernos, la religión, etcétera. Sirva esta semblanza a modo de introducción en el quehacer antropológico de Francisco Javier Clavijero.

Conclusiones

La reflexión que realiza Clavijero nace de la observación dinámica de la vida de los pueblos indígenas y de su pasado. Para hablar del indio considera su ambiente natural, sus inclinaciones y aptitudes, que libres de toda comparación con los arquetipos europeos, muestran una propia racionalidad, una lógica vinculada estrictamente con su ambiente social, político y religioso. Clavijero es capaz de ver más allá del paradigma europeo y de reconocer en la cultura indígena una gran riqueza que contribuye a la construcción

[18] *Ibidem,* p. 63.
[19] *Ibidem*, pp. 143-744.

de humanidad. Las diferencias a ojos del jesuita no son ausencias o debilidades, sino más bien características y atributos singulares que contribuyen a la formación de un pueblo.

El quehacer antropológico de Clavijero sienta las bases de la equidad entre los hombres, pues, la tesis de la que parte es la radical igualdad entre todos los hombres, reconoce además las diferencias y particularidades de cada pueblo. Por un lado identificamos una homogenización de la naturaleza humana, de lo más íntimo del hombre, el alma, que permite contar con las mismas facultades cada individuo pero, por otro lado el jesuita reconoce y valora las singularidades culturales de cada pueblo, singularidades o diferencias que mantienen a los hombres en un mismo plano.

Bibliografía

A Brading, David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 2009.

E. Ronan, Charles, *Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787) figura de la ilustración mexicana, su vida y su obra*, Universidad de Guadalajara/ITESO, México, 1993.

Flórez, Miguel Cirilo, *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Síntesis, España, 1998.

Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Reding, Balse Sofía, *El buen Salvaje y el Caníbal*, UNAM, México, 2009.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 2005.

ELEMENTOS DE LÓGICA (PRIMER LIBRO) EN LA OBRA *ELEMENTOS DE FILOSOFÍA MODERNA* DE JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS

Noé Héctor Esquivel Estrada
Instituto de Estudios Sobre la Universidad / UAEM
nhesquivele@uaemex.mx

Como ya lo indicamos –en trabajos anteriores, publicados en esta colección– la obra *Elementos de Filosofía moderna* está conformada por tres unidades temáticas: Elementos de Lógica, Elementos de Metafísica y Elementos de Ética o Filosofía Moral. Los Elementos de Lógica lo integran tres libros: 1. Sobre el entendimiento y sus operaciones; 2. De la verdad y 3. De los medios de encontrar la verdad y comunicarla a los otros. Al final de estos libros el autor incluye, a modo de Apéndice, cuatro "Ejercitaciones escolásticas sobre la Lógica". En este trabajo nosotros solamente abordaremos las doce cuestiones comprendidas en el libro 1: "Sobre el entendimiento y sus operaciones"; el contenido de los otros dos libros los presentaremos en la próxima publicación.[1]

Libro primero. Sobre el entendimiento y sus operaciones:

I. *De la naturaleza y constitución de la Lógica*

II. *De la naturaleza del entendimiento humano y de las operaciones de la mente*

III. *¿Cómo se conducen los sentidos para adquirir las ideas?*

IV. *División de las ideas*

V. *De las ideas singulares, particulares y universales, donde se trata de los cinco predicables*

VI. *De los antepredicamentos y categorías de los peripatéticos*

VII. *De las definiciones y divisiones*

[1] Juzgamos conveniente hacer la siguiente observación: el propósito de este trabajo no consiste sólo en realizar una presentación y desarrollo de la obra de Díaz de Gamarra, sino principalmente en mostrar aquellos aspectos en los que el autor se muestra moderno y cómo conjuga la modernidad con la escolástica modernizada (no la decadente, de la cual es eminentemente crítico). Posiblemente en estas cuestiones de Lógica no se perciben claramente las dificultades que enfrentará al abordar aspectos vinculados con su formación y, consecuentemente, con la tradición religiosa. Éstos se dejarán ver principalmente en los apartados de psicología, teología natural y filosofía moral (que expondremos posteriormente).

VIII. *De los juicios y proposiciones, y de la materia, forma, cantidad y cualidad de la proposición; así como de la oposición, equivalencia y conversión de las proposiciones*

IX. *Del raciocinio o silogismo, y de los varios géneros de argumentaciones*

X. *De la forma y figura del silogismo*

XI. *Enséñase un principio universal para reconocer si el silogismo es legítimo o defectuoso, sin que se tenga absolutamente ninguna cuenta de las reglas comunes*

XII. *De las falacias del silogismo*

XIII. *De la naturaleza y constitución de la Lógica*

I. De la naturaleza y constitución de la Lógica

Sobre este tema afirma que aún cuando todos los hombres, por naturaleza, están dotados de la *recta razón*, es decir, de la facultad de razonar, no por ello se puede descuidar el arte de la lógica artificial que perfecciona al entendimiento. Puesto que la lógica se ocupa del conocimiento de la verdad y ésta se puede alcanzar con certeza o probabilidad es conveniente que el lógico se preocupe por ambas cosas sin menoscabo del método. A este respecto, es importante resaltar el lugar que el autor le consigna a la lógica tanto en el proceso de la argumentación racional como en el conocimiento de la verdad y su trasmisión, sin olvidar su función instrumental para la enseñanza de la doctrina de los modernos. Por lo que a nosotros concierne, en este trabajo, trataremos de colocar, en un primer plano, las llamadas 'mejores doctrinas de los modernos', sin relegar los estudios que hicieron de ella los filósofos antiguos.

Respecto a la exposición de la historia de la lógica, Victoria Junco cita a Díaz de Gamarra que nos comenta cuál será el criterio a seguir: "Nosotros nos dedicaremos con arduo empeño a exponer todas las mejores doctrinas que recibimos de la enseñanza de los modernos, en aquel orden que nos parece el más conveniente al carácter de esta disciplina".[2] Así, se deja ver claramente que el propósito del autor, acorde con su interés, consiste en la trasmisión de la enseñanza de los modernos.

II. De la naturaleza del entendimiento humano y de las operaciones de la mente

Díaz de Gamarra considera que el hombre es un ser constituido de *cuerpo y espíritu*, dos sustancias absolutamente distintas, pero perfectamente relacionadas entre sí. Cada uno

[2] Junco de Meyer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, p. 72.

de estos compuestos tiene sus propiedades y funciones propias, pero coordinadas entre sí. Las del cuerpo son extensión, divisibilidad, solidez, movilidad, etcétera; en cambio, el espíritu es un principio incorpóreo que ordena y gobierna las funciones mecánicas del cuerpo necesarias para las percepciones sensoriales: "Así pues, el cuerpo obedece a la mente y ejecuta lo que ella ordena, y, viceversa, el alma misma siente todo lo que se percibe por medio de los sentidos. Ahora bien, el ser movido y depender uno de otro es precisamente lo que se llama unión o comunicación del alma y del cuerpo".[3] En estos términos se entiende que la unión que el autor concede al alma y al cuerpo es estrictamente funcional, de dos sustancias distintas, al modo cartesiano; en cambio, la filosofía tradicional-escolástica ve en ellos una unión sustancial.

En este inciso Díaz de Gamarra todavía no se ocupa de diferenciar entre el entendimiento y la voluntad, solamente sostiene que: "existe en el hombre una realidad que conoce y quiere, a la que llamamos *ánimo, mente, alma racional, espíritu*, etcétera".[4] De donde se sigue que una propiedad peculiar del alma es entender, razonar y obrar con libertad, cosa que no le compete al cuerpo.

En este mismo inciso aborda el problema y la discusión que se suscita entre los pensadores modernos acerca de la identidad, diferencia o semejanza entre la percepción y la idea. Entre los que sostienen la identidad cita a Hobbes en su *Leviathan* y en sus *Elementa philosophiae*. Mientras que Arnald y Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* indican que las ideas y percepciones son un conocimiento de la mente, pero cuando el conocimiento se refiere a la mente que percibe se llama percepción, y, cuando se refiere al objeto o imagen percibida se llama idea. Por otro lado, hay quienes diferencian absolutamente la idea de la percepción, como fue el caso de Malebranche en su obra *Investigación sobre la verdad* donde al referirse a las ideas innatas se ve obligado a diferenciarlas de las percepciones. En cambio, Wolf y los escolásticos llaman, en general, intelección a la idea material; pero dividen las ideas en materiales o afecciones de los sentidos y del cerebro, e intelectuales o percepciones de las materiales.[5]

Con miras a esclarecer la ardua discusión entre los modernos sobre la percepción y la idea, Victoria Junco dice:

[3] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, p. 32.

[4] *Ibidem*, p. 32.

[5] La mención que se hace, un tanto precipitada, de cada uno de estos autores merece mayor precisión y una lectura puntual de las obras aquí mencionadas, asunto que escapa al objetivo de este trabajo.

> Cita Gamarra el *Leviatán* y los *Elementa philosophiae* de Hobbes como ejemplos de quienes identifican percepciones e ideas; a Arnauld y el *Essai sur l'entendement humain* de Locke como ejemplo de una distinción entre ambas reducida a la referencia del mismo acto de conocimiento ya a la mente, ya al objeto; la R*echerche de la verité* de Malebranche como ejemplo de la distinción que atribuye las ideas a la acción divina; y a Wolf y a los escolásticos que dividen las ideas en materiales o afecciones de los sentidos y del cerebro e intelectuales o percepciones de las materiales; y termina con esta declaración «escéptica»: *In tanta doctissimorum hominum dissentione, aliquid certi velle proferre adrogantis esse*t.[6]

Con la pretensión de salvar adecuadamente esta polémica o discrepancia entre los especialistas, el autor decide lo siguiente: "nosotros llamamos con el nombre de *idea* a cualquier percepción de cualquier cosa".[7] Con esta definición abre el campo a la concepción psicofisiológica de la percepción, apoyándose en los ejemplos de Haller en sus notas a Boerhaave.

En este apartado aborda también el tema de las operaciones del entendimiento, como son: la percepción o simple aprensión, el juicio y el raciocinio; de este último da un ejemplo de silogismo. Incluye, además, el procedimiento que sigue la mente en su razonamiento, lo que se llama *método*; se refiere, además, a la *duda* como suspensión de juicio, e incluye la operación de la memoria.

Indica que hay tres operaciones más de la mente, de las que sospechan los lógicos aristotélicos vulgares, que son: "*Fantasía o imaginación* es aquella fuerza de la mente por la cual nos representamos todas las cosas expresadas en una imagen corpórea. *Ingenio* es la habilidad de la mente para inventar y discurrir. *Juicio* es la facultad de escoger aquello que es recto y de servirse de ello conforme a la dignidad de la cosa".[8] Pero, lo que enlaza el ingenio no siempre concuerda con la realidad y en este caso se producen las ideas *quiméricas* o *entes de razón*, que son las que no tienen existencia en la realidad, pero deben diferenciarse de los *no-entes* que no son objeto de la mente, por ejemplo el círculo cuadrado. Así, el buen uso de la capacidad de juicio es lo que permite al hombre distinguir entre las cosas, encontrar la verdad y comunicarla. Concluye este inciso presentando la dificultad de conciliación entre el ingenio y el juicio.

---

[6] Junco de Meyer, Victoria, *op. cit.*, p. 72: "En medio de tanta discrepancia de hombres doctísimos, sería arrogante querer expresar algo definitivo".

[7] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *op. cit.*, p. 33.

[8] *Ibidem*, p. 34.

III. ¿Cómo se conducen los sentidos para adquirir las ideas?

En atención a esta temática, Díaz de Gamarra reconoce la contribución de los sentidos en la formación de las ideas; sin embargo, disiente de Locke quien afirma que absolutamente todas las ideas provienen de los sentidos; aun cuando reconoce que los sentidos son las ventanas del alma para la mayor parte de ideas.[9] Por lo que la comprensión de esta doctrina nos exige conocer cuál es la estructura y funcionamiento de cada uno de los sentidos. Para lo cual, sostiene que: "Cinco son los sentidos del mecanismo humano, a través de los cuales son comunicadas al cerebro y a la mente las ideas de las cosas: *vista, oído, olfato, gusto y tacto*, nombres con los que designamos cinco órganos diversos".[10] A continuación el autor hace una breve descripción anatómica y fisiológica de cada uno de los sentidos; respecto a la vista cita a Winslow; [11] en lo tocante al oído menciona a Bernardo Niewentit;[12] en relación con el gusto parece seguir a Willis;[13] al referirse al tacto cita algunas obras de Haller, Faye y Verdier;[14] cuando aborda el sentido del olfato continúa con la misma descripción sin mencionar a ningún autor. Debido a esto, dice Díaz de Gamarra: "De aquí se hace manifiesto que la función de los órganos es recibir la impresión de los cuerpos y trasmitirla al cerebro: y esto por medio de los nervios, que son extraordinariamente aptos para realizar esas operaciones; la mente, empero, es la que según la variedad de las sensaciones produce las ideas de las cosas".[15]

En consonancia con esta descripción del funcionamiento de los sentidos, correspondiente a cada uno de los órganos sensoriales, se percibe la orientación mecanicista de los mismos en orden a la formación de las ideas. Un poco más adelante, cuando se refiere a cada uno de los sentidos, me viene a la mente aquel pasaje de san Agustín cuando afirma que los sentidos contribuyen al conocimiento, pero en sí mismos ellos no saben; así, por ejemplo, el ojo ve pero no sabe que ve; el oído oye pero no sabe que oye; y el gusto gusta pero no sabe que gusta, a no ser por la intervención del alma que es la que sabe que el ojo ve, el oído oye y el gusto gusta; pero, tampoco ella sabría sin el concurso de cada uno de los sentidos.

---

[9] *Cfr. Ibidem*, Libro I.

[10] *Ibidem*, p. 35.

[11] *Cfr.* Winslow, *Cours d'anatomie,* volumen V.

[12] *Cfr.* Niewentit, *L'existence de Dieu demostré par les merveilles de la nature*, contemplación XIV.

[13] *Cfr.* Willis, *De anima brutorum*, capítulo 12.

[14] *Cfr.* Haller, *Praelectiones a Boerhaave*, Tomo III § 418; Faye, *Principes de chirurgie*; Verdier, *Abregé d'anatomie*, volumen II, capítulo 4, artículos 6 y ss.

[15] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *op. cit.*, p. 37.

En este capítulo Victoria Junco menciona que: "En la fisiología de la visión alude nominalmente a Descartes como ignorante, con su edad, de la función de la imagen retiniana, descubierta tan sólo por los «filósofos» (científicos) posteriores".[16]

Termina este apartado citando a Malebranche sobre la distinción que hace entre la acción, la pasión y el juicio localizados en toda sensación.[17]

IV. División de las ideas

En el apartado IV y V el autor nos ofrece la división de las ideas. Presento, a continuación, un esquema de esta división acompañada de algunos datos que considero relevantes; hago hincapié, de modo especial, en aquellos aspectos en los que se nota la influencia moderna, y su distanciamiento consecuentemente del pensamiento aristotélico.

Ideas:
- *Clara:*
    + *Distinta:*
        * *Adecuada*
        * *Inadecuada*
    + *Indistinta*
- *Confusa*
- *De sustancias*
- *De modos o accidentes*
- *De relaciones*
- *Simples*
- *Particulares*
- *Universales: donde se contienen los cinco predicables:*
    • *género*
    • *especie*
    • *diferencia específica*
    • *propio*
    • *accidente*

[16] Junco de Meyes, Victoria, *op. cit.*, p. 73.
[17] *Cfr.* Malebranche, *Recherche de la verité*, libro I, capítulo 2.

Define la *idea* como la imagen o pensamiento de cualquier cosa. Es *clara* cuando fácilmente la podemos distinguir de otras ideas. En cambio, es *confusa* cuando no es posible hacer la distinción con otras ideas. Una idea *clara* es distinta cuando podemos enumerar individualmente todas las notas que la separan de las demás ideas. Es *indistinta* cuando no podemos hacer esa enumeración y separación. La idea distinta expresa más que la idea clara. Tenemos una idea *adecuada* cuando logramos distinguir las mismas notas de la idea distinta. Será *inadecuada* si no alcanzamos esa distinción entre las notas. La idea adecuada expresa más que la distinta. Sobre la obtención de éstas (adecuadas) sigue a un pensador moderno que dice: "poquísimas ideas adecuadas pueden adquirirse en esta vida, como rectamente señala a este propósito Wolff".[18]

Continúa con la clasificación de las ideas, dice que éstas son: de *sustancias*, de *modos* o *accidentes* y de *relaciones*. Son *sustancias* las cosas que pueden existir independientemente de sus modos; son *modos* o *accidentes* aquellos que no pueden existir independientemente de las cosas; y si a partir de un modo podemos referirnos a otra cosa, entonces tenemos la idea de *relación*. Es imposible tener una percepción que no sea de sustancia, de modo o de relación.

Sobre la idea de *sustancia* no tenemos una idea clara, sino oscura; ello se debe a que percibimos los modos de las cosas por los sentidos, pero no la naturaleza de la sustancia. Así lo afirma: "Por tanto, la noción de sustancia –como rectamente señala Locke– es la idea de una cosa totalmente desconocida para nosotros, a saber, la idea de una cosa oscurísima, que nosotros concebimos ser el sujeto de los accidentes".[19] Además, dice, la sustancia es el sujeto de los accidentes, pero sin saber exactamente en qué consiste y en qué se distingue de los demás. Por el conocimiento de las propiedades de las cosas podemos separar unas cosas de las otras, pero no podemos llegar al conocimiento de la naturaleza de las cosas. Sobre este asunto Victoria Junco comenta que esa 'advertencia' fue de suma importancia para Díaz de Gamarra, pues le permitió compartir la idea moderna de sustancia introducida por Descartes en contra de la tradición escolástica.[20]

V. De las ideas singulares, particulares y universales, donde se trata de los cinco predicables

Este capítulo es sumamente breve; continúa con la división de las ideas, en: singulares, particulares y universales; además, se refiere a los cinco predicables. Las ideas singulares

[18] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *op. cit.*, p. 38.
[19] *Ibidem*, p. 39.
[20] *Cfr.* Victoria Junco, *op. cit.*, p. 74.

son aquellas que nos representan la cosa individualmente, por ejemplo, Pedro; las particulares son aquellas que tienen algo en común entre cosas diversas; las universales son las que corresponden a todas las cosas de la misma naturaleza. Éstas no existen fuera de la mente. Respecto a los universales sostiene que: "Los peripatéticos, de acuerdo con Porfirio, formaron cinco clases de universales: *género, especie, diferencia específica, propio y accidente*".[21] El *género* es una noción universal que se predica de muchos diferentes en especie. La *especie* es una noción universal que se predica de muchos diferentes en número, como esencia completa. La *diferencia específica* es una noción universal que se dice de muchos, pero que determina al género de una tal especie.

> El *propio* se dice de cuatro modos: primero, el que se aplica a la sola especie, pero no a toda, como *ser médico*. Segundo, al contrario, el que se aplica a toda la especie, pero no a ella sola, como ser bípedo. Tercero, el que se aplica a la especie sola y a toda, pero no siempre, como en el hombre conversar. Cuarto, el que se aplica a *toda la especie y siempre*, tal es en el hombre la *facultad* de conversar o platicar, porque como dice egregiamente Cicerón: «Pues en esto precisamente aventajamos, y muchísimo, a las fieras: en que conversamos entre nosotros y hablando podemos expresar los sentimientos».[22] El *accidente* es una noción universal que puede estar en muchos o no estar, quedando incólume su naturaleza.

VI. De los antepredicamentos y categorías de los peripatéticos

En este capítulo VI el autor aborda el tema de los *antepredicamentos* y de las *categorías*; es en el tema de las categorías donde arremete contra Aristóteles y los peripatéticos (escolásticos) y se declara a favor de los modernos.

Respecto a los antepredicamentos, siguiendo a Aristóteles, enumera cuatro, a saber: *unívocos, equívocos, análogos* y *denominativos. Unívocos* son aquellos cuya significación es común a todos: sostiene que se trata de similitud, no de identidad. *Equívocos* son aquellos cuyo nombre es común, pero la significación es absolutamente diferente. *Análogos* son los que comparten un nombre común, pero la significación es en parte la misma y en parte diversa. *Denominativos* son los que derivan de algún nombre, por ejemplo: fuerte de fortaleza.

El tema donde abiertamente se declara en contra de Aristóteles y de los peripatéticos es sobre las categorías. Dice al respecto: "Los peripatéticos llaman a las *categorías* o predicamentos el *dogma filosófico*, que en la filosofía no se puede poner en duda.

[21] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *op. cit.*, p. 40.
[22] *Ibidem*, p. 41.

¡Simplezas!".[23] Comenta que se trata de nombres con los que Aristóteles denominó a ciertos entes de manera inadecuada. Enumera y define en qué consiste cada una de las diez categorías o predicamentos, a saber: una *sustancia* y nueve *accidentes*. Son los modos en los que se distribuye toda la realidad. La *sustancia* es aquella que puede existir en sí misma; los *accidentes* que no pueden existir son en sí mismos, sino en otros, y son: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar (*ubi*), tiempo, posición y hábito. Describe brevemente en qué consiste cada uno de ellos y da ejemplos. Estos predicamentos son los que constituyen el dogma filosófico para los peripatéticos.

A diferencia de esta clasificación, hecha con poca liberalidad, apela a los "sapientísimos modernos" que hacen una clasificación más precisa y enumeran siete géneros de entes o categorías, así lo expone: "… de tal manera que bajo el común y supremo género de ente, se contiene una doble especie de *sustancia*, a saber, *cuerpo* y *espíritu* o *mente*, y luego además cinco especies de modos, en nítida y perfecta serie. Según esto, en la opinión de ellos, *mente, medida, reposo, movimiento, posición, figura* son con *materia* los principios de todas las cosas".[24] Podemos decir que se trata de dos sustancias (*mente – cuerpo*) y cinco especies de *modos* en los cuales se agota toda la naturaleza. Es decir, no puede existir ni concebirse nada que no esté incluido en estos géneros. Victoria Junco comenta que: "Con esta sustitución de las categorías aristotélicas por los mencionados modernos, Gamarra se inserta en la transición efectuada por la filosofía moderna al reemplazar la ontología aristotélica por una óntica de las regiones del ser".[25]

Así, el tema de los antepredicamentos y categorías brindan la ocasión a Díaz de Gamarra para arremeter contra los escolásticos y declararse a favor de los modernos.

VII. De las definiciones y divisiones

El autor inicia este capítulo afirmando que a partir de la obtención de ideas distintas y adecuadas de las cosas se puede hacer una correcta definición y división de las mismas. Tanto la definición como la división tienen reglas precisas para su correcta aplicación a la realidad. La no observancia de éstas son motivo suficiente para que Díaz de Gamarra echara en cara, tanto a Aristóteles como a sus seguidores, el proceder arbitrario en el uso de la definición y división. La definición, sostiene, es una "…oración que determina la cosa de tal manera que siempre puede distinguirse de todas las otras".[26] La *definición*

[23] *Ibidem*, p. 41.
[24] *Ibidem*, p. 43.
[25] Junco de Meyer, Victoria, *op. cit.*, p. 74.
[26] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *op. cit.*, p. 44.

dice relación a la naturaleza de la cosa; en cambio, la descripción dice relación a las circunstancias, propiedades o cualidades que rodean a la cosa. La definición puede ser nominal o real. Cita al célebre Jacquier para advertir que no importa que la definición sea nominal o real; es suficiente la definición nominal para distinguir una cosa de cualquier otra. En seguida, enuncia las reglas que debe seguir la definición; ocasión que aprovecha para reclamar que algunos filósofos han caído en contradicción y provocado altercados por no observar dichas reglas.

Acerca de la división la define como: "una proposición que resuelve el todo en sus partes, para que se entienda más fácilmente lo que contiene".[27] La formulación de las reglas de la división le permite reclamar a los aristotélicos no seguirlas con rigurosidad. Afirma al respecto: "Por tanto, los aristotélicos dividen defectuosamente el ser en diez categorías, porque se pueden establecer más".[28] Con lo cual claramente se entiende que los miembros dividentes no corresponden al todo dividido. "Y evite con diligencia aquello que advertimos arriba acerca de la definición: que cuando divida la significación de un nombre, no crea dividir la cosa misma, defecto que el mismo Aristóteles y algunos antiguos cometieron imprudentemente".[29] Piensan los aristotélicos que con las palabras nombradas arbitrariamente, es decir con esas definiciones, llegan al conocimiento de la naturaleza de las cosas definidas; y con la división de la significación de un nombre dividen las cosas mismas. Con lo cual, nuevamente, Gamarra recrimina a los aristotélicos por la violación de las reglas. Sobre este asunto comenta Victoria Junco: "Se trata, pues, de la crítica del verbalismo aristotélico-escolástico hecha en general por los modernos que culmina literalmente en la *Virtus dormitiva* del opio de Moliére".[30]

VIII. De los juicios y proposiciones, y de la materia, forma, cantidad y cualidad de la proposición; así como de la oposición, equivalencia y conversión de las proposiciones

En este apartado, Díaz de Gamarra simplemente expone qué es el *juicio o proposición* y cuáles son las partes que lo constituyen: sujeto, verbo y predicado. En los mismos términos se refiere a cada uno de los puntos enunciados en el título del capítulo. Quizá vale la pena citar las últimas palabras del capítulo, pues nos deja ver el reconocimiento de la enseñanza de la Lógica tradicional sobre estos aspectos: "He aquí los misterios de

[27] *Ibidem*, p. 45.
[28] *Idem*.
[29] *Idem*.
[30] Junco de Meyer, Victoria, *op. cit.*, p. 75.

los viejos lógicos explicados con más precisión de la que ellos emplean. Sin embargo, no quisimos omitirlos, no sea que quizá los viejos sospechen que quitamos a la juventud una cosa útil o fructuosa".[31]

IX. Del raciocinio o silogismo, y de los varios géneros de argumentaciones

En atención al título de este inciso, el autor hablará del silogismo como una forma de razonamiento o como una operación del entendimiento. Sobre este tema recuperaré solamente algunas citas o expresiones que considero importantes por la referencia que el autor hace a la escolástica. Inicio con la siguiente definición: "Raciocinio o silogismo es la operación del entendimiento por la cual éste, estableciendo comparación de dos ideas con una tercera, conoce si deben unirse o separarse; o como dicen los escolásticos: raciocinio es el conocimiento que de una o dos proposiciones infiere otra".[32] A continuación trata los diversos tipos de razonamiento, por ejemplo: *entimema* (si de una proposición se infiere otra); *dilema*, *inducción, demostración, ciencia, opinión, intuición*; hace, también, una explicación de la estructura del silogismo. Acerca de la demostración dice: "una es *a priori*, otra *a posteriori*, así se distingue una doble ciencia, a saber: *perfectísima* y *menos perfecta*. Aquella se adquiere por medio de demostración *a priori*, ésta en cambio por medio de demostración *a posteriori*".[33] Salta la duda respecto a este tipo de reconocimiento de la demostración *a priori* siendo que en la época moderna se asignará más peso a la demostración *a posteriori* – empírica. Sin embargo, Díaz de Gamarra deja ver su preferencia por la superioridad de la ciencia deductiva.

X. De la forma y figura del silogismo

La forma del silogismo tiene que ver con la disposición de los términos (T t M) para inferir correctamente la conclusión. El modo del silogismo depende de "la disposición de las proposiciones en orden a la afirmación o negación, a la universalidad o particularidad".[34] La figura depende de la colocación del Término Medio. Existen tres figuras:

1ª	2ª	3ª
M-T	T-M	M-T
t-M	t-M	M-t
t-T	t-T	t-T

[31] Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *op. cit.*, p. 49.
[32] *Ibidem,* p. 49.
[33] *Ibidem*, p. 51.
[34] *Idem*.

Junco, de manera muy precisa, señala que en estos tres capítulos (VIII, IX, X) Gamarra expone la doctrina de las proposiciones, del raciocinio en general y del silogismo en particular con la sobriedad introducida por los modernos, de tal modo que contagiaron a algunos de los mismos peripatéticos.

XI. Enséñase un principio universal para reconocer si el silogismo es legítimo o defectuoso, sin que se tenga absolutamente ninguna cuenta de las reglas comunes

En este capítulo Díaz de Gamarra enseña que hay un principio universal, inventado por el preclaro autor del *Arte de pensar*, que nos permite reconocer si un silogismo es legítimo o defectuoso. Se trata del siguiente principio: para que la conclusión se infiera correctamente debe estar contenida en alguna de las premisas. Es decir, jamás la conclusión debe tener mayor extensión que cualquiera de las premisas. Cuando la conclusión está contenida en la premisa mayor, entonces la proposición menor hace evidente la conclusión. El principio exige analizar la extensión de los términos en cada una de las proposiciones. La conclusión debe seguir la parte más débil. La observancia de este principio hace inútil las demás reglas.

XII. De las falacias del silogismo

Al respecto, Díaz de Gamarra enumera las diferentes *falacias* derivadas de esta forma de razonamiento, a saber: por la *equivocación* de algún nombre; por el tránsito del *género* a la *especie*; debido a la *ignorancia del supuesto*; por la *petición de principio*. En relación a este último cita a Aristóteles como ejemplo del círculo vicioso: "Aristóteles prueba que los astros errantes cintilan, porque distan mucho de nosotros y que distan mucho de nosotros, porque cintilan".[35] Otra forma de petición de principio es cuando por ignorancia no se sabe explicar algo y se apela a palabras vacías. Dice: "De aquí el *horror al vacío*, la *virtud soporífera*, y las palabras de ese género, sonoras ellas ciertamente y ampulosas, pero que no contienen ningún sentido, ni nos hacen más sabios".[36]

Continúa con la enumeración de las siguientes falacias: a) tomar como *causa* lo que no es; b) por la *imperfecta enumeración de las partes*; c) tomar el *accidente* por la *naturaleza* de la cosa; d) tomar lo *relativo* por lo *absoluto*. Las dos últimas falacias las atribuye a los escolásticos. La de *paridad inadecuada*:

---

[35] *Ibidem*, p. 55. *Cfr. De coelo*, II, capítulo 8; *Analytica priora*, I, capítulo 13.

[36] *Idem*.

> Son autores de este sofisma aquellos que para persuadir a otro de que debe hacer algo, astutamente ocultan los defectos, y en cambio levantan hasta el cielo las cualidades; por ejemplo, los filósofos escolásticos, para persuadirnos de que su lógica debe ser preferida a los demás, aseguran con jactancia que ellos disputan según la dialéctica de Aristóteles, que es útil para aprender la teología escolástica, y finalmente, que sin ella nadie puede disputar en las más difíciles disciplinas. Mas callan esto: que tal dialéctica es un arte de cavilar y de disputar sin ningún fin; que no enseña el camino para indagar la verdad, sea la cierta, sea la probable; que no contiene nada sobre el arte crítico, y finalmente, que no ofrece nada de utilidad al género humano para hablar rectamente en las demás disciplinas: lo cual no debió ser callado.[37]

En estos términos expresa su crítica a la dialéctica aristotélica asumida por los escolásticos. A continuación en la décima falacia hace un reconocimiento abierto a los filósofos modernos, en los siguientes términos: "cuando refutamos una proposición verdadera no con otro argumento, sino ridiculizando al autor. Pecan contra esto frecuentemente los escolásticos, al disputar con los filósofos modernos".[38] Procedimiento que deja ver la carencia de argumentaciones sólidas y la caída en el ridículo de la burla.

Como podemos observar, el autor, en este apartado dedicado a exponer las funciones del entendimiento humanos, nos presenta aquellas cuestiones fundamentales de la Lógica, descartando las que considera fruto de discusiones o disputas estériles; éstas le brindan la ocasión para asumir una postura crítica tanto a la lógica escolástica decadente como a los peripatéticos. Nos parece que uno de los criterios evidentes en su exposición de la Lógica es el de la utilidad con el propósito de evitar especulaciones inútiles.

Bibliografía

Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, tomo I Presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

Junco de Meyer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

[37] *Ibidem*, p. 56.
[38] *Idem.*

LA *CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ* EN LA NUEVA ESPAÑA Y SUS REMINISCENCIAS EN LOS PRIMEROS AÑOS DE VIDA INDEPENDIENTE EN MÉXICO

César Alejandro Flores Díaz
Universidad Autónoma del Estado de México
ceflody27@hotmail.com

> *En el siglo XIX los liberales creyeron ingenuamente que el país cambiaría tan pronto fueran promulgadas sus constituciones. Pensaron que la constitución desaparecería mágicamente las prácticas autoritarias arraigadas por siglos y aparecerían en su lugar ciudadanos respetuosos de la ley. Lo que observamos en la actualidad es una reedición de la ilusión constitucional decimonónica. Si algo, la sociedad mexicana debería haber aprendido es a descreer de los pases mágicos.*[1]
>
> *Es menester aceptar con resignación una triste verdad: los mexicanos servimos para todo, menos para liberales.*[2]

1. Introducción

México ha sido escenario de incontables formas de acción y de vida humana en donde dioses y héroes aparecen por todos lados. México nace al otro día de la conquista, –dice Octavio Paz– y con ello la creación de otras instituciones religiosas y socio-políticas, además de normas reguladoras de la nueva disposición de reinos.

La intención de estas líneas es mostrar un bosquejo de los rasgos novohispanos representativos en el aspecto socio-político y el influjo de la *Constitución de Cádiz*, figura que subyace en las concepciones políticas en la construcción del Estado mexicano, es decir, la caracterización del complejo contexto novohispano, que acogió las ideas de la constitución gaditana, las cuales influirían en el surgimiento del México independiente.

---

[1] José Antonio Aguilar Rivera, *La espada y la pluma*, p. 6.
[2] Francisco Bulnes, *Las grandes mentiras de nuestra historia*, p. 42.

Resulta ineludible, a doscientos años de la *Constitución de Cádiz*, la primera constitución liberal que llegó a lo que ahora conocemos como Hispanoamérica y, en especial, a la Nueva España, la cual constituye un hito imprescindible en la forma de concebir la soberanía y la representación en estas tierras, es por ello la relevancia que suscita en la actualidad pasar por el tamiz sus influencias y fracasos en los primeros años de la vida independiente de México y la percepción de hoy, a doscientos años de su promulgación.

2. Antecedentes

México se convierte independiente en la incertidumbre. Lo sigue una compleja diversidad de razas que se habían gestado durante los 300 años de la Nueva España. Octavio Paz opina al respecto en *El laberinto de la soledad* "la lucha por la independencia tendía a liberar a los criollos de la momificada burocracia peninsular aunque, en realidad, no se proponía cambiar la estructura social de las colonias"[3]. En sí, el movimiento de sublevación en la Nueva España lo inician un minoría blanca:

> Pues no son los colonizados, indios o mestizos, los que se levantaron para hacer valer los títulos de los primeros ocupantes, sino una minoría blanca, compuesta a menudo de una aristocracia de pudientes de origen europeo, que aspiran a gobernarse ellos mismos emancipándose de la metrópoli. Ahora bien, los blancos son muy minoritarios. En 1810, se estima que sobre unos 17 millones de habitantes con que cuenta América española, solamente menos de 3.300.000 son blancos. Las sociedades coloniales multiétnicas son, no sólo muy desiguales, sino estrechamente jerarquizadas sobre una base racial.[4]

Los tres componentes básicos de un Estado: territorio, población y gobierno, no se consolidaban aún; en cuanto a la población se refiere existía una confusión total, en razón que no todos se sentían incluidos en la nueva nación. Conceptos como ciudadanía, representación política, división de poderes, etcétera eran palabras que no existían en la incipiente nación. Los abanderados de la Independencia no se ponían de acuerdo sobre la forma de gobierno que se instauraría: una República o una Monarquía constitucional. Al final se siguió la ideología del liberalismo. Lo cierto es que los primeros años de México independiente fueron adversos, lo cual provocó incertidumbre en la población y, con ello, revueltas, rebeliones, motines, etc.

---

[3] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 132.

[4] Alain Rouquié, *A la sombra de las dictaduras. La democracia en América Latina*, p. 20.

3. Constitución de Cádiz

En los albores del siglo XIX, España se encontraba en una crisis política debido a la ocupación francesa de la Península Ibérica, lo que se conocería como la Guerra napoleónica. Como ninguna de las tres imposiciones de Napoleón –la abdicación de Carlos VI, la renuncia a la Corona española de Fernando VII y el ascenso al trono de José Bonaparte– fue reconocida en España y la América española, conllevó a que de los dos lados del Atlántico se vivieran tiempos convulsos, dado la acéfala soberanía española; por consiguiente, aquellos territorios que no se separaron de España, como fue el caso de la Nueva España, se ocuparon de un nuevo ordenamiento constitucional.

Las Cortes promulgaron la Constitución de la monarquía Española el 19 de marzo de 1812. De acuerdo con la misma, un ciudadano era alguien nacido en los dominios hispanos. La Constitución otorgaba el derecho al voto a todos los varones, con excepción de los originarios de África, los vagabundos, criminales, deudores, y sirvientes domésticos (Art. 22). La Constitución gaditana llegó al puerto de Veracruz el 6 de septiembre y el 30 de ese mes se juró solemnemente en la ciudad de México. Fue celebrada con gran júbilo por el pueblo. Bastante tiempo después siguieron las provincias y corporaciones de todo el reino. El retraso, aclara Beatriz Rojas: "fue consecuencia de la primera experiencia electoral de la ciudad de México en noviembre de 1812, que llevó a las autoridades a suspender temporalmente la jura en otras provincias. La última provincia en jurar fue la de Oaxaca, el 17 de abril de 1814, pocos días después de la expulsión de los insurgentes".[5]

La *Constitución de Cádiz* dio inicio a la era de las constituciones liberales, ésta recreó la cultura política de Latinoamérica. Con ella, podemos decir, que hace su arribo el liberalismo y el constitucionalismo moderno a estas tierras. El liberalismo gaditano afectó a las instituciones y la política hispanoamericana e influyó en la fundación de los nuevos Estados independientes en una nueva forma de participación, creó nuevos espacios para la acción y trajo consigo los nuevos fundamentos de la vida pública. Además, introdujo un nuevo vocabulario: representación, igualdad, libertad, soberanía, ciudadanía. Aquí, cabe mencionar que hubo un gran debate en la Junta General Extraordinaria en Cádiz sobre la soberanía, España era una monarquía amparada por la religión y que tenía como demiurgo, un rey. Por tanto, ante un vocabulario liberal no tiene sustento un absolutismo. Por ello, se discutió con ahínco qué significaba soberanía nacional y esto se agravaría con términos como soberanía del pueblo y soberanía de los pueblos.

[5] Beatriz Rojas, "Las ciudades novohispanas ante la crisis: Entre la antigua y la nueva Constitución, 1808-1814" en *Historia mexicana*, p. 316.

La Constitución gaditana estuvo en vigor en dos momentos en la Nueva España, y por muy pocos años: 1812-1814, el primer período y 1820-1821, hasta la consolidación de la Independencia, pero siguió en vigor hasta 1824. Un estudio reciente de la historiadora española Ivana Frasquet concluye que la Nueva España fue el territorio americano donde los principios de la era de Cádiz fueron puestos en práctica de manera más extensa. Por tanto, en México el precedente de la Constitución de 1812 fue particularmente profundo.[6]

Un dato significativo respecto a la Constitución gaditana es que México fue el único país de Hispanoamérica que acogió esta Constitución, en sus primeros años como nación independiente. Sin embargo, los nuevos estudios constitucionales han revelado que la influencia fue mayor a la pensada, con relación a México y, también, imperó este ordenamiento en otros virreinatos. Esta tesis la sustenta el historiador Antonio Annino:

> Hace sólo unos cuantos años que la historiografía ha tomado conciencia de que la Carta gaditana se aplicó en América, por mucho tiempo se pensó que la experiencia gaditana fue vivida únicamente por los representantes americanos en las Cortes. Ahora se puede decir que la Constitución de Cádiz tuvo dos historias paralelas: la de las tres asambleas constituyentes, la del 1812-1814, y la del 1821-1823 y la de los territorios americanos. Los nuevos conocimientos que tenemos acerca de cómo se fue aplicando la Carta, ha dibujado un mapa nuevo de la emancipación continental. La Constitución tuvo vigencia en los virreinatos del Perú y de la Nueva España, en la capitanía de Guatemala (el total de Centro América de hoy), y en el territorio de la Audiencia de Quito (el Ecuador moderno). Alrededor del 70 por ciento de la población hispanoamericana tuvo su primera experiencia con Cádiz.[7]

Sin embargo, el jurista mexicano Diego Valadés tiene otra interpretación un tanto contrapuesta al autor antes mencionado:

> La vigencia de la *Constitución de Cádiz* fue más accidentada de lo que hacen parecer las reiteradas referencias a sus preceptos. Cuando la Constitución fue aprobada en 1812, casi la totalidad del territorio peninsular español estaba ocupado por las fuerzas francesas, por lo que sólo estuvo vigente en los territorios recuperados por las fuerzas independentistas españolas. Empero, cuando se produjo la Independencia y la consiguiente restauración de Fernando VII en el trono, el monarca procedió a derogar la Constitución.[8]

---

[6] Vid. Ivana Frasquet, "Cádiz en América: Liberalismo y Constitución" en *Estudios Mexicanos*, pp. 21-46.

[7] Antonio Annino, "México: ¿soberanía de los pueblos o de la nación?" en Clara García Agluardo y Francisco Sales Heredia, *Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la Independencia*, pp. 65-66.

[8] Diego Valadés, "El constitucionalismo en México" en Diego Valadés (coord.), *El Derecho en México: dos siglos (1810-2010)*, p. 3.

Después, Fernando VII terminó por aceptarla. Determinar la vigencia de esta Constitución en México y parte de América es un acto de interpretación estricta, tomar partido sería contravenir, por un lado, al historiador Antonio Annino y, por otro, a un reconocido jurista, Diego Valadés, ambos especialistas en el siglo XIX. Sin embargo, valía la pena anunciar la disputa. Lo que sí podemos afirmar al unísono con la historiadora Patricia Galeana es que:

> La primera Constitución que estuvo en vigor en el territorio que hoy es México, fue la Constitución española de Cádiz de 1812. Constitución que marcó el triunfo del liberalismo español sobre el absolutismo del antiguo régimen, con el establecimiento de una monarquía constitucional y el acotamiento de los fueros y privilegios de las corporaciones eclesiástica y militar. La Plaza Mayor en el centro histórico de la capital de la Nueva España recibió el nombre de Plaza de la Constitución en honor de la Carta gaditana.[9]

No obstante, dicha Carta sufrió algunos periplos. Por ejemplo, "en el año de 1814 –dice Santiago Oñate– fue abolida esta Constitución y se dictaminaron enérgicas disposiciones para reprimir la publicación y divulgación de impresos favorables a las ideas constitucionales y democráticas".[10] Una de las razones fue el Decreto constitucional de José María Morelos y Pavón.

4. La Constitución de Apatzingán

El 22 de octubre de 1814 fue sancionada la mal llamada *Constitución de Apatzingán*, lo correcto es: "Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana". También se pensó que la redacción de dicho decreto pertenecía a José María Morelos y Pavón, lo cual desmienten nuevos estudios. Es el caso de Antonio Annino quien dice: "La carta insurgente no fue redactada por Morelos, sino por el grupo de civiles que lo obligaron a renunciar al cargo de Generalísimo y al papel de protector".[11]

Este decreto puede ser considerado la fundamentación jurídica del liberalismo mexicano. Pero, también, es cierto que es una adaptación de la Constitución gaditana, así lo aclara Brian Loveman, en su libro: *The Constitution of Tyranny. Regimes of Excepction in Spanish America*:

---

[9] Patricia Galena, *El Constitucionalismo mexicano. Influencias continentales y trasatlánticas*, p. 13.

[10] Santiago Oñate, "La primera cátedra de derecho constitucional dictada en México", en *Ensayos y Conferencias difundidos en el Boletín de Información Judicial*, p. 463.

[11] Antonio Annino, "El Jano bifronte: los pueblos y los orígenes del liberalismo en México", en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, Reforma y Revolución*, p. 222.

> the first Mexican constitution, the Decreto constitucional for the Libertad de la América Mexicana is little more tan historical memorabilia. Adopted by a constituent assembly on the run from Spanish military forces after fleeing from Chilpancingo, where most of the constitution was debated, to Apatzingán, this document reflected efforts by Mexican liberals to adapt the Spanish 1812 Constitution to local conditions. In this sense, it is the first liberal constitution of Mexico.[12]

El segundo período de la vigencia de la Constitución gaditana nos remite a 1820. Los años anteriores a 1820 fueron tiempo convulsos y de incertidumbre constitucional, por lo cual, provocaron que Fernando VII restableciera la *Constitución de Cádiz* en la capital de la Nueva España, el 9 de junio de 1820. Sin embargo, algo positivo surgió con ello, lo ostenta el jurista Santiago Oñate: "El monarca –Fernando VII–, al volver por sus pasos y aceptar por segunda vez la Constitución, mandó fundar en las escuelas, cátedras para el estudio de la ley fundamental de la Monarquía […] En México se inauguró la cátedra de Derecho Constitucional el 28 de diciembre de 1820, con toda solemnidad y a presencia del virrey Apodaca. El profesor fue don Blas Osés, abogado de la Audiencia".[13]

Así es, la primera clase de "Constitucional" vino del tratar de interpretar una constitución liberal. Lamentablemente, otra vez, comprobamos que la teoría no se lleva con la práctica. La fundación de la cátedra sobre Constitucional no provocó un constitucionalismo liberal en los primeros años de la década del 20. Recordemos que el virrey Apodaca mandó al comandante realista Agustín de Iturbide a luchar contra las tropas del líder Vicente Guerrero. Iturbide, en lugar de luchar contra los rebeldes, se alió con ellos y proclamó la Independencia que, con posterioridad, en 1821, sería el manifiesto que conocemos como Plan de Iguala. El plan preveía la organización de una monarquía constitucional y el ofrecimiento de la Corona a Fernando VII o a algún príncipe europeo. El 5 de julio de 1821 un motín depuso al virrey Apodaca, debido a su incapacidad para terminar con la revuelta de Iturbide. Un enviado español, Juan O'Donojú, nombrado por las Cortes como Capitán General, llegó a México en junio de 1821 y, reconociendo una situación que no tenía marcha atrás, el 24 de agosto de 1821 firmó con Iturbide el Tratado de Córdoba, en el cual reconocía la independencia del Imperio mexicano. Por lo tanto como lo afirma

[12] "la primera Constitución mexicana, el Decreto para la Libertad de América Mexicana, no es más que un pequeña memoria histórica adoptada por una asamblea constituyente ante la huida de Chilpancingo de las fuerzas armadas españolas, donde el resto de la Constitución fue discutida en Apatzingán. Este documento reflejó el esfuerzo de los liberales mexicanos por adaptar la Constitución de 1812 a las condiciones locales. En este sentido, es la primera Constitución liberal de México". Brian Loveman, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America*, p. 69.

[13] Santiago Oñate, *op. cit.*, p. 463.

el historiador cubano Rafael Rojas: "en el Plan de Iguala y en los Tratados de Córdoba se establecía que el gobierno de la nueva nación, denominada 'Imperio de la América Septentrional o Imperio mexicano', sería 'monárquico, templado por una constitución análoga al país' (Plan de Iguala) o 'constitucional moderado' (Tratados de Córdoba)".[14] Posteriormente fue instalada una Junta Provisional de Gobierno, obedeciendo al Plan de Iguala y al Tratado de Córdoba. Ésta, a su vez, nombró a los miembros de la Junta de Regencia. La Junta se instauró el 28 de septiembre de 1821 e inmediatamente redactó el Acta de Independencia y convocó a elecciones para un Congreso Constituyente. En el ínterin en que el constituyente creara una Constitución, la Constitución de Cádiz, exceptuando lo dispuesto por el Plan de Iguala y el Tratado de Córdoba regiría en el nuevo país. Por lo tanto, el 22 de febrero de 1822 el Congreso Constituyente abrió sus sesiones.

Puesto que ningún monarca aceptó la Corona de México, el 19 de mayo de 1822 Iturbide fue proclamado emperador, con amplio apoyo popular.

5. Constitución de 1824

La Constitución del 24 ha sido considerada una copia y síntesis de la Constitución norteamericana de 1787 y de la española de 1812. Emilio Rabasa concuerda con esta postura: "La importación del federalismo fue de la norteamericana, en tanto que la intolerancia religiosa, la soberanía nacional, etcétera, se tomaron de la de Cádiz".[15] Con ella, México daba la bienvenida al federalismo. Sin embargo, ya se reconocía el plagio del constituyente: "Lorenzo de Zavala, presidente del Constituyente del "24" manifestó que la *Constitución de 1824*, era una mala copia de la norteamericana. También Lucas Alamán, el pensador conservador (que por aquellos años era liberal), hablaba de la calca de la Constitución americana, a la que simplemente, dice, "le añadieron ciertas tradiciones para formar la nuestra de 1824".[16]

Aunque sí existía una gran similitud con la norteamericana, Aguilar Rivera, sustenta que en la *Constitución de 1824* persistía, con mayor ahínco, la influencia de la *Constitución de Cádiz*, a grado tal, que después de su publicación seguía en vigencia esta última:

[14] Rafael Rojas, "La frustración del primer republicanismo mexicano", en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, p. 391.
[15] Emilio Rabasa, *Historia de las Constituciones mexicanas*, p. 9.
[16] *Idem*.

> Aunque en apariencia la Constitución mexicana de 1824 se parecía a la norteamericana, había entre ellas importantes diferencias de diseño institucional. La carta mexicana fue una síntesis de la Constitución de los Estados Unidos y de la española de 1812. Aunque las dos constituciones eran liberales, adoptaron interpretaciones distintas de la doctrina de separación de poderes. Y en ese aspecto, como en otros, la carta mexicana siguió a Cádiz, no a la Constitución norteamericana. De la misma forma, es un error pensar que una vez que se promulgó la Constitución liberal de 1824 todo el ordenamiento jurídico gaditano fue abolido.[17]

Es decir, después de la promulgación de la *Constitución de 1824* seguía en vigor la de Cádiz, algunos problemas fueron resueltos con ésta última. La pregunta obligada sería, ¿por qué le costó tanto trabajo a México crear una Constitución y llevarla a la praxis?

En primer lugar, la distinción entre *constitución y constitucionalismo*. En su libro *La democracia constitucional*, el jurista, Pedro Salazar Ugarde aclara:

> El constitucionalismo no es compatible con todas las acepciones de constitución. En términos generales, esta última es cualquier conjunto de reglas que dan identidad a un ordenamiento jurídico y el constitucionalismo implica una forma particular de concebir a dicho conjunto de reglas. De hecho, en su concepción antigua, la constitución era simplemente un ordenamiento para organizar las magistraturas. En cambio, la constitución del constitucionalismo tiene una función precisa: limitar el poder político con la finalidad de proteger los derechos fundamentales individuales.[18]

Entonces, es diáfano entender que el constitucionalismo tiene una estrecha relación con los derechos fundamentales. De modo que el constitucionalismo es una invención del liberalismo. Pero, ¿qué entendemos por liberalismo? El término *liberalismo hace gala a la* libertad, voz que procede del latín *libertas*, *-atis*, de *Liber Pater*, dios itálico identificado con Dioniso, cuyo culto fue introducido en Roma en la triada de las divinidades de Eleusis. Su nombre, que significa "libre" ha sido relacionado con el sobrenombre de Dioniso Liceo, el "Libertador". Por lo que "libertad" es el estado o la condición de las personas libres: libertad por haber alcanzado el grado de desarrollo, libertad por no depender de otra persona, libertad política por oposición a la monarquía absoluta, independencia. Así, el término "liberalismo", para la nueva concepción del hombre y de la sociedad, lo decía todo. Empero, ¿dónde encuentra su fundamento el liberalismo? El liberalismo se basa en el *utilitarismo* moral; en el *empirismo*, en la línea que enlaza a

[17] José Antonio Aguilar, *En pos de la quimera: Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, pp. 24-25.
[18] Pedro Salazar, *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*, p. 72.

John Locke, David Hume, Jeremy Bentham y Adam Smith, en el *mecanicismo* de Thomas Hobbes e Isaac Newton, y en el *hedonismo* de C. Helvetius y también de J. Bentham.

Por lo tanto, el liberalismo había puesto sobre el tapete la supremacía de las leyes naturales que deben informar a la sociedad por entero, y cuyos presupuestos son la exaltación del individuo, y la garantía de su ejercicio en la organización política del Estado. Así que, el liberalismo se articuló estableciendo los nuevos regímenes, constitucionales y democráticos, para una nueva sociedad. Así el constitucionalismo se basó en la ley fundamental de un Estado (*Constitución*), que fija los derechos básicos del ciudadano y el fundamento de sus instituciones; por lo que los orígenes del constitucionalismo moderno se manifiesta en las Revoluciones del siglo XVIII, pudiendo fijar su inicio en los documentos de la Gloriosa Revolución inglesa del *Bill of Rights* (1628), pero con mayor relevancia en cuanto a la creación de los modelos a seguir por otros países en los textos que caracterizaron la Revolución francesa (1789) y la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de América (1776), con la *Constitución de 1787*:

> El constitucionalismo nace para asegurar y proteger los derechos fundamentales sociales causados por el nuevo régimen liberal, en contra de los posicionamientos del antiguo régimen. De este modo, la Constitución es el instrumento jurídico, como normativa convencional de un Estado, que se va a utilizar a partir del siglo XIX para definir ideológicamente el Estado, su organización y sus fines; para orientar los derechos fundamentales y los deberes de los ciudadanos. Por ello, las Constituciones, como instrumentos políticos, tratan de afirmar los derechos y las libertades que los ciudadanos poseen, proclamando así unas libertades que el poder público debe respetar; la creación de un aparato del Estado que autorregule su propio poder, al implantar la división entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.[19]

Los derechos fundamentales en México han sido una especie de quimera: las constituciones durante los siglos XIX y XX han sido literatura optimista; la separación de poderes, apenas con, la salida del priismo, se está consolidando. Como dice Aguilar Rivera:

> A menudo los cambios simbólicos y las transformaciones políticas ocurren a un tiempo distinto. A pesar de que la alternancia en la presidencia en México tuvo lugar hace ya más de diez años, no es claro qué impacto ha tenido este hecho en la urdimbre simbólica de México. El relato histórico parece estable. Con otras ideas, la continuidad del liberalismo se mantiene. Sin embargo, es obvio que hoy la historia debe repensarse. En efecto, hasta hace poco tiempo el liberalismo fue uno más de los mitos que conformarían el panteón oficial del nacionalismo mexicano.[20]

[19] Augusto Iyanga, *Política de la educación y la globalización neoliberal*, p. 4.
[20] José Antonio Aguilar, *op. cit.*, *La espada...*, p. 9.

Algo innegable en América Latina es que ha sido marcada por el caudillismo. De México a la Argentina los caudillos están presentes. Octavio Paz, en *Tiempo nublado*, hace una reflexión sobre los caudillos latinoamericanos del siglo XIX y sus consecuencias históricas, la cual no deja de ser atinada:

> Los caudillos inventaron países que no eran viables ni en lo político ni en lo económico y que, además, carecían de verdadera fisonomía nacional. Contra las previsiones del sentido común, han subsistido gracias al azar histórico y a la complicidad entre las oligarquías locales, las dictaduras y el imperialismo [...] Durante más de un siglo América Latina ha vivido entre el desorden y la tiranía, la violencia anárquica y el despotismo [...] Las constituciones de América Latina son excelentes, pero no fueron pensadas para nuestros países [...]. Los desórdenes y las explosiones han sido la venganza de las realidades latinoamericanas [...]. El remedio brutal contra los estallidos han sido las dictaduras. Remedio funesto, pues fatalmente provoca nuevas explosiones.[21]

Así las cosas, desde la Constitución gaditana los miembros de los constituyentes, politólogos y juristas han estado intoxicados de lecturas liberales. De ahí que los jurista den por sentado la consistencia del liberalismo y, concomitante a ello, el constitucionalismo: un pasado de Constituciones escritas da por sentado un liberalismo sostenible. Y es que según, el historiador norteamericano, Charles Hale, el constitucionalismo mexicano tomó dos formas:

> En general, el constitucionalismo mexicano tomó dos formas: la doctrinaria y la histórica o tradicional. La primera refleja la fe en que la adhesión rígida o imposición de los preceptos del documento escrito, por generales o abstractos que fueran, garantizarían la realización del orden constitucional. Los constitucionalistas doctrinarios asumían a menudo una postura política radical y democrática, creyendo que era necesario cambiar a la sociedad conforme a la Constitución. Los constitucionalistas históricos o tradicionales, sostuvieron que una constitución debería reflejar las realidades social e histórica, trataron de cambiar los preceptos que consideraban abstractos e irrealizables para México. Tendían a ser políticamente moderados o conservadores y socialmente elitistas. Los constitucionalistas históricos abogaban por un gobierno fuerte, aunque al mismo tiempo se resistían al poder presidencial autoritario o personal.[22]

---

[21] Octavio Paz, *Tiempo nublado*, pp. 170-72.

[22] Charles Hale, "La tradición del derecho continental europeo y el constitucionalismo en el México del siglo XX: El legado de Emilio Rabasa", en *Historia mexicana*, p. 77.

Hale anuncia la posición entre liberales y conservadores. Los liberales pensaban que la simple Constitución escrita era suficiente para un constitucionalismo fuerte y los conservadores creían que la población no estaba preparada para una Constitución liberal.

Durante el siglo XIX los mexicanos no pudieron integrarse a través de los principios universales proclamados por los liberales. Los conservadores habían reconocido, a mediados del siglo, la necesidad de recurrir a la religión y a la historia para unificar a la nación. A principios del siglo XX la idea de la ciudadanía –ciega a los factores raciales– como factor integrador de la nacionalidad, había fracasado. Los valores políticos y la historia secular no bastaban para darle sustancia a la "mexicanidad". Así, la raza volvió a ocupar el centro de la discusión sobre la nación.[23]

Una de las vastas razones de que México no haya alcanzado los parámetros del liberalismo, al contrario de Estados Unidos de América, es su deficiente comprensión de vivir en una república bajo la educación de la civilidad.

> La característica central de la *civitas* es el imperio de la ley. El verdadero propósito de la política es el ordenamiento de las leyes diseñadas para promover el bien común. En el lenguaje de la época, el vocabulario de la política nunca está divorciado de aquel de la *civitas* y sus cualidades: el imperio de la ley, la justicia, la libertad, el autogobierno, la concordia y la virtud [...] Para Maquiavelo, como para Cicerón y Tito Livio, la igualdad cívica era la piedra toral de la *república*: nadie podría estar sobre la ley. Una correcta vida política demanda que los ciudadanos se encuentren dispuestos a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre sus intereses privados.[24]

Para Aguilar Rivera las Constituciones deben ser un instrumento de coordinación entre éstas y el ciudadano. Sólo de esta manera la Constitución es enaltecida por el ciudadano. Debe tener la alta estima para poderla respetar. El ciudadano mexicano no tiene en alta estima a la Constitución. La ve como algo abstracto, que no puede interpretar. De ahí que haya un alejamiento. Desde la euforia de 1820 hasta las primeras tres décadas del siglo XX, la estima hacia la Constitución ha sido intermitente. En la actualidad, ¿cuántos ciudadanos leen la Constitución por convicción? Tal vez, la respuesta nos aterrorice. Es más, el propio abogado no la tiene en alta estima. Siempre está buscando la posibilidad de tergiversarla; sin embargo, tal vez cabría una justificación del ciudadano. El ciudadano no encuentra un puente entre la Ley Fundamental y la respuesta a sus inquietudes y

[23] José Antonio Aguilar, *El sonido y la furia*, p. 62.
[24] José Antonio Aguilar, "Dos conceptos de República", p. 62.

necesidades, es decir, está desencantado del aparato Constitucional. De ahí el bombardeo de las instituciones públicas, a través de *spots* publicitarios, buscando la credibilidad de su actuar. Por tanto, sentencia Carlos Elizondo:

> Es una vieja ilusión mexicana creer que bastan mejores leyes para mejores comportamientos. Los liberales pensaron que con la desamortización de los bienes eclesiásticos y de las comunidades indígenas se construiría un país de granjeros, al estilo de Estados Unidos. Todos sabemos el resultado. También pensamos que bastaba privatizar y liberalizar para tener mercados eficientes, pero la fracasada manipulación de un precio (el tipo de cambio), más la falta de Estado de derecho nos llevó a lo que vimos con la banca al final del sexenio de Salinas y principios del de Zedillo. Hay muchos ejemplos recientes de cómo la realidad se comporta muy distinto a las pretensiones de los legisladores, y la historia está llena de diseños aparentemente perfectos, como la Constitución de Weimar que condujo a la dictadura nazi.[25]

Realmente ¿ya superamos esa época romántica de leyes o seguimos inmersos en esa atmosfera anodina de pensar que con buenas intenciones se resolverán los problemas de fondo del país? La más reciente reforma a la constitución sobre Derechos Humanos nos parece que sigue deambulando en una simple buena intención. El problema va más allá de lo que atisban los legisladores. Se crean leyes a destajo con tintes liberales, pero los problemas nos abruman ante su crudeza. La violencia estatal seguirá presente en el Estado, la reforma es tan sólo un paliativo ante una enfermedad extrema.

> El liberalismo siempre ha implicado el apego y respeto a la letra y al espíritu del marco jurídico vigente. Y es precisamente ahí donde históricamente ha fallado el liberalismo mexicano [...] El liberalismo decimonónico vivió como una planta raquítica (durante el porfiriato puso su energía en lo económico y convenientemente olvidó lo político) hasta que la revolución mexicana lo desechó a favor de algo aparentemente más acorde con el suelo histórico mexicano y con la demanda de justicia social: el corporativismo y el populismo [...] el mexicano es la antítesis del sistema político liberal que pretende ser, pues la esencia del liberalismo es justamente la limitación institucional del poder gubernamental.[26]

Es una triste verdad para México, debemos diseñar otras formas de regirnos y organizarnos. Y eso solamente sucederá cuando el pueblo sea consciente de la realidad mexicana. Si no es así, seguiremos jugando a creerles a nuestros supuestos representantes.

[25] Carlos Elizondo, "Presidencialismo sin poderes metaconstitucionales. Retos y dilemas", en Hugo Concha Cantú, *Sistema representativo y democracia semidirecta*, p. 119.

[26] Lorenzo Meyer, *Liberalismo autoritario*, pp. 21-23.

Bibliografía

Aguilar Rivera, José Antonio (comp.), *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*, FCE, México, 2011.

__________, *"Dos conceptos de República" en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política,* FCE*,* México, 2002, pp. 57-85.

__________, *El sonido y la furia*, Taurus, México, 2004.

__________, *En pos de la quimera: Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, FCE, México, 2000.

Annino, Antonio, "México: ¿soberanía de los pueblos o de la nación?" en Clara García Agluardo y Francisco Sales Heredia, *Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la independecia*, CIDE, México, 2008ª, pp. 45-82.

__________, 2008b. "Imperio, Constitución y diversidad en la América Hispana" en *Historia Mexicana*, vol. LVIII, núm. 229 (julio-septiembre), México, 179-227.

__________, "Soberanías en lucha" en Antonio Annino y Francois-Xavier Guerra, *Inventando la nación Iberoamérica*, Siglo XXI, México, 2003, pp. 152-184.

__________, "El Jano bifronte: Los pueblos y los orígenes del liberalismo en México" en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, Reforma y Revolución*, Taurus-CONACULTA-INAH, México, 2002, pp. 209-251.

__________, (coord.) "Cádiz y la Revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-18212" en *Historia de las elecciones en Iberoamérica*, FCE, México, 1995, pp. 177-226.

Bulnes, Francisco, *Las grandes mentiras de nuestra historia: la nación y el ejército en las guerras extranjeras*, Instituto Mora, México, 2009.

"Constitución política de la Monarquía española (1812)" en *Antecedentes históricos y constituciones políticas de los Estados Unidos Mexicanos 201*, Secretaría de Gobernación, México, pp. 25-82.

Elizondo Mayer-Serra, Carlos, "Presidencialismo sin poderes metaconstitucionales. Retos y dilemas" en Hugo Concha Cantú, *Sistema representativo y democracia semidirecta*, UNAM, México, 2002a, pp. 105-126.

Frasquet, Ivana, "Cádiz en América: Liberalismo y Constitución" en *Estudios Mexicanos*, vol. 20, No. 1, University of California Press, California, 2004, pp. 21-46.

Galeana, Patricia (coord.), *El Constitucionalismo mexicano. Influencias continentales y trasatlánticas*, Senado de la República/Siglo XXI editores, México, 2010.

Hale, Charles, "La tradición del Derecho continental europeo y el constitucionalismo en el México del siglo XX: El legado de Emilio Rabasa" en *Historia mexicana, Las Constituciones de México (1857,1917)*, El Colegio de México, México, 2007.

Iyanga Pendi, Augusto, *Política de la educación y la globalización neoliberal*, Universitat de Valencia, Valencia, 2003.

Loveman, Brian, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1993.

Meyer, Lorenzo, *Liberalismo autoritario*, Océano, México, 1995.

Oñate, Santiago, "La primera cátedra de Derecho constitucional dictada en México", en *Ensayos y conferencias difundidos en el Boletín De Información Judicial*, SCJN, México, 2010, pp. 463-465.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999.

__________, *Tiempo nublado*, FCE, México, 1986.

Rabasa, Emilio, *Historia de las Constituciones mexicanas*, UNAM, México, 2002.

Rojas, Beatriz, "Las ciudades novohispanas ante la crisis: entre la antigua y la nueva Constitución, 1808-1814" en *Historia mexicana*, vol. LVIII, núm. 229 (julio-septiembre), 2008, pp. 287-325.

Rojas, Rafael, "La frustración del primer republicanismo mexicano" en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, FCE, México, 2002, pp. 388-423.

Rouquié, Alain, *A la sombra de las dictaduras. La democracia en América Latina*, FCE, Argentina, 2011.

Salazar Ugarde, Pedro, *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*, FCE-UNAM, México, 2008.

Valadés, Diego, "El constitucionalismo en México" en Diego Valadés (coord.), *El Derecho en México: Dos siglos (1810-2010). Derecho Constitucional*, tomo I, Porrúa-UNAM, México, 2010, pp. 1-23.

IDOLATRÍA Y SUPERSTICIÓN: LOS ANCESTROS EN LA RELIGIÓN POPULAR DEL VALLE DEL MEZQUITAL A TRAVÉS DE LOS DOCUMENTOS INQUISITORIALES, SIGLO XVIII

Annia González Torres
Dirección de Estudios Históricos, INAH
annia_glez@hotmail.com

> Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios, que parece que se hizo carne y sangre con ellos; y así en los descendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres y la misma sangre que heredaron, se estampó en el alma.[1]

En el presente trabajo se realizará el análisis de una manifestación de la religión popular presente en la concepción y práctica ritual de la república indígena de Actopan, Hidalgo, durante el siglo XVIII: el culto a los ancestros por medio de rituales realizados en cuevas. El análisis se hará a través de un proceso inquisitorial y una denuncia realizados bajo el cargo de idolatría y superstición; el primero contra un vecino del pueblo de casta lobo en 1710 y la segunda contra dos mujeres de casta lobo y una mestiza, en 1739. En ambos casos se hallan involucradas varias indígenas de la región. De esta forma, se abordará el papel que los ancestros, representados por piedras y huesos, y la importancia que las cuevas tenían en el imaginario de la población de esta cabecera y que constituyó parte vital de la lógica y dinámica de la religión popular del Valle del Mezquital, previo a la irrupción de la racionalidad ilustrada en Nueva España.[2]

1. De cuevas, peñas y lluvia. El proceso de Joseph Lázaro

Joseph Lázaro era natural de Totolapan y residente del Sahucillo de la jurisdicción de Actopan, hijo de una india chichimeca y de Agustín de Sierra, mulato libre, criado en

---

[1] Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de Indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, p. 171.

[2] Para fines de este trabajo la religión popular es considerada como: "la sistematización de la experiencia religiosa cristiana elaborada por los sectores social, cultural e institucionalmente marginales a partir del proceso de su identidad cultural y desde la dinámica propia de su ubicación social e institucional". José Luis González Martínez, *Fuerza y Sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XX*, p. 61.

la hacienda de Totolapan.[3] La investigación en su contra comenzó el 7 de septiembre de 1710, cuando el juez eclesiástico de esa doctrina, el bachiller Pablo Gómez Castellanos lo hizo comparecer para responder por una acusación de idolatría hecha en su contra por indígenas del pueblo, que enfrentaban una investigación ante el Juzgado Eclesiástico Ordinario por este mismo delito. Puesto que, de las declaraciones de Magdalena María, Justina Nicolasa y Mónica Angelina, se concluía que Joseph Lázaro había participado en actos contrarios a la fe católica. En el inicio de la investigación se establece que era de suma importancia controlar el "contagio" que había en el pueblo de las creencias y prácticas indígenas hacia otros sectores de la población novohispana.

En su declaración ante el juez eclesiástico aseguró que haría unos tres años que Mónica Angelina, Nicolasa Magdalena, Justina Nicolasa y María Juana,[4] indias, llegaron:

> al rancho del declarante como a las seis de la tarde y la dicha Nicolasa, que es comadre de este dicho declarante por haberle llevado a bendecir unos santos, le dijo que iban al cerro de los *mamadis* que quiere decir *queridos* y que los iban a ver porque dichos ídolos, que dentro están, hablan con Dios y que si no los visitan no puede llover y creyendo este declarante lo que dichas indias dicen fue con ellas y llegado fueron a dicha cueva, la [que] halló muy ahumada del humo de las velas que a los ídolos les ponen. Los cuales son tres piedras largas y otras tres pequeñas y que en el suelo está una piedra que llaman teponaztle, luego que este declarante entró le dijeron dichas indias que si no lo tocaba [...] se había de morir de mal de rabia y él creyendo eso lo tocó, y que de allí pasaron a incensar a las peñas, diciendo que esto era para que lloviera porque de allí salían las nubes, [también] ofrecieron por modo de sacrificio a estos ídolos chocolate, tamales y otros géneros de comida, diciéndole a este confesante cómete todo eso porque son las sobras de estos *amados*, que están benditas y que este lo creyó y lo comió y lo demás lo trajo y se lo dio a los indios chichimecos de quien es fiscal [...] por el padre prior ministro de esta doctrina. Y cuando salieron vinieron incensando las nubes y caminos y luego vieron que empezó a llover y que estas decían que ya Dios las había oído pues sí llovía y las veía bailar.[5]

[3] Sus padres fueron vecinos de Actopan y murieron cuando él era niño, sin embargo, en las audiencias que se celebraron en el Santo Oficio en la Ciudad de México, se establece que sus abuelos maternos y paternos fueron naturales del pueblo de Santiago, jurisdicción de Actopan.

[4] Se asienta en el proceso que María Juana, india, no pudo ser aprehendida porque huyó del pueblo. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 715, exp. 13. El señor fiscal del Santo Oficio contra Joseph Lázaro de casta lobo por idolatría, fs. 497 v.

[5] *Ibidem*, fs. 489v- 490.

Lázaro afirmó que después de ese día no volvió a la cueva, hasta que el 6 de septiembre los ministros lo llevaron y le mandaron que destruyese los ídolos, reconoció que él no aceptó "porque le habían dicho que uno se murió por haber escarbado otra cueva de ídolos",[6] a partir de esta afirmación podemos observar que estaban muy extendidos en el imaginario de los pobladores de la región los rituales propiciatorios en cuevas que incluían piedras como intermediarios de los hombres y Dios. Al recibir las primeras diligencias, el Tribunal del Santo Oficio ordenó que se citaran a todos los testigos para sustentar las acusaciones hechas a Joseph Lázaro, incluyendo a las indígenas presas por idolatría, cuyas declaraciones habían derivado en esta acusación ante el Tribunal. De tal forma, se presentaron a declarar los siguientes testigos:

Nombre	Procedencia	Declaración
Mónica Angelina	India, viuda de Alonso Hernández, de 30 años.	Reconoció que cuando "fue a dicha cueva con sus compañeras a idolatrar fue en su compañía Joseph Lázaro, lobo, y que él incensó las piedras y les dio adoración [...] y que el chocolate y comida que se les puso a los ídolos él se lo bebió por decir eran sobras de estos dioses". Que estando en la cueva "hicieron adoración de rodillas y no hablaron palabra ninguna sino [estuvieron] con mucho silencio". Además dijo que iban a esa cueva "porque decían los indios que aquella cueva con dichas piedras o ídolos era donde salían las nubes para llover y así iban a pedir allí el agua y a ofrecer a los ídolos sacrificios de ropa, incienso y comida, chocolate y cera".
Magdalena María	India, viuda de Alonso de la Cruz de 25 años.	Declaró que "fue [...] instada por Mónica Angelina, india, a dicha cueva a pedir a los ídolos enviaran agua porque a esta le dijeron que en dicha cueva se depositaban las nubes de que eran dueños". También que "cuando fue la primera vez a ver los *mamadis* [...] fue con ellas Lázaro, lobo, y que todos incensaron las peñas y toda la cueva porque decían que de allí salían las nubes para que lloviera y que Lázaro fue quien primero lo hizo con una comadre suya".

[6] *Ibidem*, fs. 490.

Justina Nicolasa	India, viuda de Diego, el cocinero, indio, comadre de Joseph Lázaro por llevarle unos santos a bendecir.	Declaró haber ido en dos ocasiones a la cueva: 1) La primera ocasión fue a "pedir agua [...] porque les habían dicho que en dicha cueva, aquellas piedras eran dueños de las nubes y que allí las tenían encerradas", acudieron en compañía de Joseph Lázaro, porque él también quería pedir que lloviera en su rancho. 2) "algunos días volvió en compañía de María Juana y llevaron a dicho Lázaro a ofrecer rosas y tamales a dichos ídolos, bebieron chocolate y sahumaron".
Marcos Gómez	Español, vecino de Actopan, casado con doña Gertrudis de Olvera, fiscal del Juzgado Eclesiástico de este partido de edad de 48 años.	Declaró que el 6 de septiembre, fue con Juan Pérez, ministro de vara, por orden del juez eclesiástico, acompañando a Joseph Lázaro y Magdalena María, para que les mostrara la cueva de los ídolos, la cual se hallaba a cuatro leguas del pueblo, "en un cerro alto y áspero a la parte donde asisten los chichimecos y a la falda de él por la parte del norte y levante hace una barranca que fue preciso bajarla a pie, se ofrece una cueva que está dentro del corazón del cerro". Afirmó que Joseph Lázaro no quería romper los ídolos por temor a morirse, pero que él lo obligó.
Juan Pérez Trejo	Español y ministro de vara de Actopan, casado con Tomasa Rodríguez, 36 años de edad.	Declaró haber ido con Marcos Gómez, Magdalena María y Joseph Lázaro a una cueva para demoler unos ídolos que había en ella. Además que él acudió a arrestar a Joseph, quien se resistió al arresto por lo que le dio un golpe que lo descalabró.

Fuente: AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 13, fs. 490- 497r.

Es notorio resaltar que en este proceso inquisitorial se tiene una carta anexa de don Juan Ignacio Castorena, Juez Provisor y Vicario General de los Naturales y Chinos del Arzobispado, quien notifica al Tribunal del Santo Oficio que la causa contra María Juana, Juana María y Mónica Angelina y sus consortes por hechiceros, maléficos e idólatras, de cuyas declaraciones se seguía la declaración contra Joseph Lázaro en esta instancia, seguía abierta ante este juzgado eclesiástico.

La censura de las acciones realizadas por Joseph Lázaro, contenidas en la investigación, estuvo a cargo de fray Antonio Pinto de Aguilar, quien examinó los hechos para

determinar el grado de culpabilidad y transgresión presente en los actos descritos y la remitió al Tribunal el 15 de diciembre de 1710. Por lo que determina que tanto las indígenas como Joseph Lázaro "son supersticiosos e idólatras hereticales, y esto la misma confesión lo prueba porque la superstición no es otra cosa, según la definen todos los autores y entre ellos [...] Nuestro Padre Santo Tomás [como] un indebido culto o vana religión".[7] Por lo que, para el calificador, el creer "que en la criatura reside la divinidad", es lo que los convierte en idólatras hereticales. Además, los califica de sospechosos de superstición y pacto demoniaco, por creer que las piedras tenían potestad sobre las nubes.

Como se observa en la censura del calificador, la acción más reprobable para los eclesiásticos novohispanos era la idolatría, que se consideraba ligada al pacto demoniaco, en palabras de Pedro Ciruelo tenemos que: "todas las supersticiones y hechicerías vanas las halló y enseñó el Diablo a los hombres; y, por ende, todos los que las aprenden y ejercitan son discípulos del Diablo, apartados de la doctrina y ley de Dios que enseña en la Santa Iglesia Católica".[8] De igual forma, se establece que en tiempos antiguos hubo una idolatría "clara y manifiesta" y que la que existía en ese tiempo era "disimulada" practicada por falsos católicos en perjuicio de la fe.

De la misma forma, Alonso de la Peña Montenegro, afirma que:

> Es la idolatría un pecado gravísimo, porque con él el pecador, cuanto es de su parte, quita la honra a Dios y la da a la criatura. Opónese a la virtud de la religión, y no sólo es contra esta virtud, el acto externo acompañado del intento, sino por sí solo: y así también será pecado de idolatría si uno que no tuviese por deidad al ídolo, con todo eso le adorase: porque esta adoración extrínseca es intrínsecamente mala, y con ella se da adoración a la criatura, lo cual es grave ofensa que se hace a Dios y opuesto a la misma virtud de religión.[9]

Teniendo en cuenta estos pareceres teológicos y después de analizar la censura del calificador, los inquisidores determinan que Joseph Lázaro sea preso con embargo de bienes, por lo que se solicita su traslado a la ciudad de México.[10] La primera audiencia de

---

[7] *Ibidem*, fs. 502v.

[8] Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, p. 25.

[9] Alonso de la Peña Montenegro, *Op. cit*, p. 171. Este autor establece que la superstición es: "*falsa religio, id est, cultus ritiosus quo vel colitur Deus modo indebito, vel creatura cultu divino* [falsa religión, es decir, culto vicioso por el cual se reverencia a Dios de forma inadecuada o a la criatura se da el culto debido a Dios]". *Idem.*

[10] En cumplimiento de esta disposición, el Comisario del Santo Oficio en Actopan, ejecutó el remate de los bienes de Joseph Lázaro, consistentes en veintiséis cabezas de ganado de lana y cuatro santos pintados en tabla "que los indios venden a real cada uno y una imagen de bulto de una tercia de alto de Nuestra Señora

su proceso se efectuó el 4 de febrero de 1711, en la audiencia declaró que era cristiano, bautizado y confirmado que entendía y practicaba la doctrina y que comulgaba en los tiempos marcados por la Iglesia. Durante la audiencia, negó haber cometido ninguna acción contraria a la fe católica, sin embargo, declaró que sospechaba que su prisión se debía a un hecho que observó cuatro años antes, cuando él se encontraba cuidando el ganado de don Roque en el paraje de San Nicolás, pues en esta ocasión:

> vio que tres indias iban bajando a una cueva junto a dicho sitio de San Nicolás y en ella encendieron unas velas diciendo que las encendían a los antiguos que estaban allí convertidos en diez piedras que eran altas como una vara y que no tenían figura ninguna porque eran lisas y habiendo visto que dichas indias ejecutaban dichas acciones, se admiró y las dijo que para qué las ejecutaban, y que aquellas cosas eran malas con lo cual las dichas indias se salieron de la cueva y el declarante lo mismo, y se fue a cuidar de su ganado.[11]

En esta declaración es claro que Joseph Lázaro se deslinda ante el Santo Oficio de estas creencias y prácticas rituales, y resalta que se apegó a su deber como fiscal de los indios, reprehendiéndolas por sus acciones. También afirmó que las siguió a la cueva guiado por la curiosidad que le provocó ver mujeres en aquellos parajes y al acercarse las identificó como vecinas y naturales de Actopan.

En la segunda y tercera audiencia, celebrada el 11 y 14 de febrero respectivamente, se mantiene en lo declarado, por lo que en la Audiencia de Acusación el 15 de abril de 1711, el fiscal presentó la acusación contenida en 17 capítulos en los que se le inculpa de:

1. Haber participado de los ritos indígenas en lugar de reprehender a las indígenas y denunciarlas ante el juez eclesiástico.
2. Los ritos y ceremonias ejecutados fueron en contra de la fe católica, por lo que faltó a su deber como fiscal de velar y guardar por ella, por lo que "dio mal ejemplo a los recién convertidos".
3. Creer que en la cueva de los mamadis se encerraban las nubes y que las piedras eran dueños de las aguas.

---

de los Dolores y veinte reales de chiquigüites y no otra cosa". AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 13, fs. 509. En el remate efectuado el 17 de enero de 1711, en la plaza pública, fueron adquiridos por Domingo Ramírez, español, quien pagó 19 pesos y seis reales, de este monto se descontaron 8 pesos de los gastos de su traslado, realizado días antes (el 11 de enero de 1711) bajo la custodia de Juan Pérez Trejo, ministro de vara del partido.

[11] *Ibidem*, fs. 517- 517v.

4. Ser sospechoso de haber incurrido en la idolatría en otras ocasiones.
5. Haber ofrendado a las piedras cera, chocolate, tamales y ropa.
6. El creer que comenzó a llover por efecto del sacrificio y ritos efectuados en la cueva, lo cual lo hacía sospechoso de pacto demoniaco.
7. Creer supersticiones "mezclando cosas sagradas con profanas, atribuyendo a la criatura, lo que es solo del creador."
8. Intentar disminuir sus delitos ante el Tribunal del Santo Oficio, con lo que incurrió en perjurio, cuando ya habían sido declarados ante el juez eclesiástico del partido de Actopan.
9. Por extender su idolatría entre los indígenas de quienes era fiscal.
10. De haber omitido estas acciones rituales idolátricas a su confesor.[12]

En la acusación se resalta el hecho de que Joseph conocía la doctrina católica, por lo cual el hecho de participar y consentir los actos idolátricos fue con toda conciencia del error en el que estaba incurriendo, ya que se consideraba que "si el cristiano que después que hizo profesión y votó tan solemnemente en el bautismo, que renunció al Diablo y prometió apartar de él para siempre, si después hace con él algún concierto de amistad o claro o secreto y encubierto, lo han de llamar apóstata y cristiano renegado".[13]

Por lo tanto, en virtud de la gravedad de las transgresiones cometidas por Joseph Lázaro, el fiscal del Santo Oficio pidió que fuera sometido a tormento hasta que confesara la totalidad de sus faltas. Después de la lectura de la acusación Joseph dio respuesta a cada uno de los capítulos que la integraban, aceptó haber participado de las actividades descritas en la cueva de los mamadis junto con las indígenas que declararon en su proceso, pidió perdón por haber cometido perjurio al negar estos hechos, solicitó misericordia a los inquisidores y afirmó que sólo había mentido porque no creía que el Santo Oficio tuviese conocimiento de lo que él había declarado ante el Juez Eclesiástico de Actopan.[14]

[12] *Ibidem*, fs. 523- 527v.

[13] Pedro Ciruelo, *op. cit.*, p. 24.

[14] En la siguiente audiencia se le asignó como letrado al Dr. don Juan Joseph de la Mota, en ella declaró: "Y el dicho Joseph Lázaro con acuerdo y parecer del dicho su letrado dijo que él tiene dicho en sus primeras audiencias que no había hecho nada de lo que lo tienen acusado, pero que para el descargo de su conciencia dijo en la audiencia que se le dio a su acusación la verdad, mayormente cuando vio que se le hacía cargo de la confesión que había hecho ante el juez eclesiástico de Actopan y a ella se remitió en el principio de esta audiencia y se vuelve a remitir confesando ser cierto el que no sólo fue ni acompañó a dichas indias no que

El 18 de septiembre de 1712 se decidió la sentencia de este proceso, determinado por Joseph Cienfuegos, don Francisco de Garzarón, el Dr. don Francisco Antonio de Palacio y del Hoyo y Dr. don Antonio de Villaseñor Monroy, Joseph Lázaro fue encontrado culpable de idolatría, fue condenado a escuchar misa en la iglesia de Santo Domingo:

> estando en ella en forma de penitente en cuerpo con una vela de cera encendida en las manos y una soga al pescuezo y una coroza con insignias de idólatra, en donde se le lea esta nuestra sentencia [...] y acabada la misa ofrezca la vela al sacerdote que la dijere y abjure de *levi* la sospecha que contra él resulta de lo que ha sido testificado acusado y tiene confesado y otro día sea sacado en bestia de carga a vergüenza pública, desnudo de la cintura arriba con la dicha soga y coroza por las calles acostumbradas de esta ciudad, con voz de pregonero que publique sus delitos y en atención a la crecida edad de este reo y a otros justos motivos le relevamos de la pena de azotes correspondiente a sus delitos y lo desterramos perpetuamente del pueblo de Actopan, su jurisdicción y seis leguas en contorno y mandamos sirva por tiempo de cuatro años a los pobres del hospital de San Juan de Dios de esta ciudad y se encargue al capellán de él le instruya en los misterios principales de nuestra santa fe y haga que los sábados oiga este reo la misa de nuestra Señora y que los seis primeros meses rece todos los días un rosario de cinco misterios y por esta nuestra sentencia definitiva, juzgando así lo pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos.[15]

La vergüenza pública de Joseph Lázaro se llevó a cabo el 19 de septiembre de 1712, estuvo acompañado por el alguacil mayor del Santo Oficio don Jerónimo del Campo y Marín, alcaldes y algunos familiares. Al día siguiente fue enviado al convento de San Juan de Dios, en donde lo entregaron al prior Francisco Galiano, debía permanecer en este sitio durante cuatro años, sin embargo, murió el 29 de septiembre de 1714 de un fuerte dolor en el costado.

2. Cuevas, huesos y hechicería. La denuncia contra María, Gertrudis, Rita y Antonia

El 29 de diciembre de 1739 se presentó ante el comisario del Santo Oficio, el bachiller Juan Ramírez de Hinojosa, a Pascuala Hernández, quien declaró ser española, vecina del pueblo de Yolotepec, jurisdicción de Actopan, casada con Miguel Serrano. Dijo que hacía ocho meses vio que María y Gertrudis (ambas de casta lobo), junto con Rita (mestiza) y Antonia (india) salían todos los lunes de su casa, llevando velas y se dirigían

también hizo y ejecutó el mismo los delitos y hechos de que es acusado y así mismo confiesa haber faltado a la religión del juramento". *Ibidem*, fs. 534- 534v.

[15] *Ibidem*, fs. 560- 560v.

al cerro más próximo hacia el sur, y que en algunas ocasiones eran acompañadas de Pedro y Joseph Serrano. Al observar la constancia de estas salidas:

> la denunciante movida de la curiosidad hizo por incorporarse con ellas y ellos para que le llevaran donde iban, a lo que no se resistieron, y que todos juntos caminaron desde dicha casa hasta topar con una barranquilla que esta inmediata y corre de sur a norte, por dentro de la cual, a poca distancia llegaron a una covachuela que cae a la parte del poniente de dicha barranca y mira al oriente y que habiendo llegado, encendieron las dichas los dichos cabos de vela y los pusieron dentro de dicha covachuela, lo cual visto por la que denuncia les preguntó: ¿para qué o con qué fin hacían aquello?, a que le respondieron: que aquellas luces las ponían a un muerto que allí estaba. La denunciante para cerciorarse de la verdad le instó [a] que se lo mostrasen, para lo cual las suso expresas llamaron a los dichos Pedro y Joseph que desenterrasen los huesos que estaban y así lo hicieron y desenterraron una calavera y demás osamenta de un cuerpo, lo cual le mostraron [después de volverlo a enterrar] y dejando encendidas las velas, retornaron todos a su casa.[16]

Además, declaró que unos días después de que visitaran el paraje de la cueva, al ver los malos tratos que le hacía su marido, María le dijo "que si quería aliviar sus trabajos que le diera unas velas y las llevaría a encender al muerto que había visto en la cueva donde fueron, que así lo hacían todas ellas cuando se les perdía algo y que estuviera cierta que nada dejaba de aparecer […] y que lo mismo hacían en cualquier trabajo que tenían".[17] Al decir de Pascuala, ignoró lo que le sugirió María porque tenía miedo puesto, que era sabido que su hermana Gertrudis era hechicera y que había ocasionado la muerte de Juan Sánchez, quien le había incumplido su palabra de matrimonio. Afirmó que al referir estos hechos a su confesor, él le dijo que debía denunciarlo puesto que estas acciones eran de competencia del Santo Oficio, motivo por el cual había acudido ante el comisario.

[16] AGN, *Inquisición*, vol. 885, exp. 18, fs. 206- 206v. 1740. Denuncia que hace Pascuala Hernández, española, vecina del pueblo de Yolotepec, contra María y Gertrudis, lobas; Rita, mestiza, y Antonia, india, todas solteras, los días lunes salían de su casa y llevando cabos de velas de cebo se dirigían a una cueva y covachuela, las encendían y dejaban debajo de una olla. Actopan. Pascuala afirmó que cuando se hallaban en el paraje de la cueva llegó Andrés de los Ángeles, quien había sido testigo de su presencia en el mencionado lugar. Por este motivo se le citó a declarar, él dijo ser español, natural del pueblo de Tecaxique jurisdicción de Actopan y vecino de esta doctrina de Yolotepec, casado con Margarita Serrano y de edad de treinta años. Al ser interrogado reconoció que en una ocasión que iba por un arroyo "que solo corre en tiempo de aguas y está distante como un tiro de arcabuz de la casa donde viven los serranos", *Ibidem*, fs. 208. vio a Pascuala Hernández y a Gertrudis y que extrañado de verlas solas en aquel paraje se acercó y les preguntó que hacían allí, a lo que contestaron que iban a ver a un muerto que estaba allí enterrado, después de lo cual él se retiró.

[17] *Idem*.

Al remitir esta declaración ante el Tribunal del Santo Oficio se ordenó la inspección del lugar referido en la denuncia, misma que fue realizada el 14 de marzo por la noche, acudieron fray Andrés Joseph Hernández prior del convento de Yolotepec, acompañado del notario Antonio de Santa Cruz y guiados por Andrés de los Ángeles, concuño de la denunciante, caminaron "por el camino real que sale de este convento al pueblo de Actopan, como cuatro cuadras [después] se apartó dicho Andrés y tomó una vereda a la derecha que va para la casa de los Serrano y llegado a un arroyo seco, pedregoso y fragoso con el rumbo del oriente se paró junto a una palma que está sola en medio de dicho arroyo".[18] Al revisar el lugar descubrieron que a dos varas de altura "estaba esculpida una cruz muy perfecta como de una tercia mirando para la parte del poniente y por la del oriente unos golpes al parecer de hacha, cuyas señales previenen signos demostrativos de alguna particularidad o cosa memorable al pie de dicha palma".[19] Al poniente de la palma encontraron una piedra larga, blanca y lisa de alrededor de dos varas de alto y largo que enmarcaba la entrada de una pequeña cueva, al pie de ésta notaron la tierra removida y al escarbar no hallaron los huesos mencionados. Después de realizar la inspección del lugar, el comisario remitió el caso a los inquisidores en la ciudad de México, quienes determinaron dar por concluida la investigación el 26 de abril de 1740, por considerar que se trataba de supersticiones vanas producidas por la ignorancia.

3. Entre idolatría y superstición. Creencias y prácticas de la religión popular

En el ritual descrito en el proceso contra Joseph Lázaro puede observarse que los cerros eran y son considerados por los otomíes como símbolos de fertilidad ya que, "como forma englobante el cerro es comparado con la cavidad uterina, y en esto sugiere la fertilidad, las plantas cultivadas".[20] Aunado a que, en el imaginario de la población del Valle del Mezquital existe la creencia de que en ciertas piedras conocidas como *wemas*, estas son los ancestros que eran "hombres grandes y fuertes, es decir, gigantes".[21] Dentro de las creencias relacionadas con los ancestros, se piensa que al término del tiempo de los gigantes, en un pasado remoto, éstos "desaparecieron en el fondo de los cerros y desde allí ejercen su influencia sobre los vivos que habitan la tierra".[22] Las *wemas* tienen un importante espectro de poder, debido a que se les considera "huesos de los antepasados", que a través de ellos continúan velando por la comunidad, en cierto sentido, pueden entenderse como una forma de intermediación entre el pueblo y la divinidad.

[18] *Ibidem*, fs. 209v.

[19] *Idem*.

[20] Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 561.

[21] Sergio Sánchez Vázquez, "*Wemas y cangandhos*: limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo", p. 297.

[22] *Idem*.

En el primer caso abordado, las *wemas* estaban representadas en las peñas que se hallaban dentro de la cueva, a las que se les ofrendaba, por lo tanto, las acciones llevadas a cabo por las indígenas y Joseph Lázaro era un ritual propiciatorio para solucionar la falta de lluvia que tanto afecta a la región del Mezquital. En tanto, que en el segundo caso, las *wemas* o "huesos de los antepasados" se refieren a un pasado más próximo, puesto que se encarnan en los restos óseos enterrados al pie de la cueva, alrededor de los cuales también se articuló un ritual para la solución de problemas cotidianos que iban desde objetos perdidos hasta peticiones amorosas. En ambos casos el sistema de creencias y el cuerpo ritual expresados en los documentos inquisitoriales muestran cómo se reinterpretaron y refuncionalizaron los conceptos católicos expresados en la religión popular, moviéndose de forma alterna a la ortodoxia eclesiástica.

Cabe destacar que como parte de las averiguaciones del segundo caso, al interrogar a Andrés sobre el nombre del paraje al que acudían las denunciadas, dijo que se le nombraba *Banthu* que significa "lugar de penas largas", lo cual llamó la atención del prior, puesto que "advirtió que para explicar los indios el purgatorio usaban dicho vocablo".[23] Se resalta la relevancia de este hecho, puesto que en el imaginario y creencia popular los huesos enterrados se hallaban *físicamente* en el purgatorio, y las ofrendas de velas que se les hacían todos los lunes (día en que se decían misas por las almas del Purgatorio) se ofrecían con la intención de conseguir la intervención del difunto en asuntos de diversa índole. De esta forma, en estas diligencias se pone de manifiesto que la creencia popular atribuía poderes a los huesos enterrados en este paraje como otra expresión de "huesos de los antepasados". Ambos casos nos permiten observar el imaginario de los pobladores de la región en torno a las cuevas y la relación que guardan con la muerte, lo ancestral y el más allá. Por lo tanto, es claro que dentro de esta percepción las diversas maneras de comunicarse con lo sobrenatural forman parte inseparable de la vida cotidiana de los pobladores, ya que "toda religión confronta y relaciona la fragilidad de la contingencia humana con el poder permanente de lo sagrado".[24]

Por lo tanto, en el siglo XVIII, este tipo de prácticas y creencias consideradas idolátricas seguían siendo un tema recurrente para los frailes y eclesiásticos de Actopan, puesto que la feligresía indígena manejaba un sistema simbólico alterno a la ortodoxia católica, que se extendía hacia otros sectores de la población, ante la mirada de los religiosos. De esta forma, tenemos que el problema del quebrantamiento de los parámetros de conducta demarcados por la institución eclesiástica, presenta un amplio crisol de

[23] *Ibidem*, fs. 210v.
[24] José Luis González Martínez, *op. cit.*, p. 7.

expresiones debido a que las normas religiosas fueron reinterpretadas y ajustadas a la realidad de la población, convirtiéndose en características distintivas de la cultura en la cual se gestaron. Por ello, el análisis de las fuentes documentales de la región, permite visualizar algunas de las expresiones religiosas heterodoxas de la población novohispana que habitaba en las repúblicas de indios en el siglo XVIII, previo al impulso secularizador que priorizaría la razón sobre la devoción y que consideraría a las supersticiones como uno de los principales obstáculos para el progreso.

4. Consideraciones finales

Es necesario resaltar que como parte de la articulación de la concepción y la práctica religiosa se dio la construcción de un imaginario que respondía a la realidad y las necesidades de la población novohispana, por lo que no se trata solamente de sincretismo, sino de la construcción de identidades y referentes religiosos en el virreinato, impulsados por la cultura barroca que rigió la cotidianidad de la vida en el México colonial. Finalmente, para el caso concreto de Actopan, la actividad inquisitorial en la temporalidad que nos ocupa, es una fuente muy rica de información con respecto a las divergencias que existieron entre la religión popular y la ortodoxia católica, nos acerca mucho al imaginario de los pobladores de esta república de indios y a la forma en la que expresaron su religiosidad.[25] A la vez que permite visualizar la manera en que se articuló un sistema simbólico que expresa tanto la identidad como la historia y la memoria compartida de los pueblos que se encargan de vivirla y administrarla como una forma de integración de la comunidad y respuesta del plano de lo sagrado a sus necesidades inmediatas creadas por su realidad social y su propia coyuntura histórica.

[25] A este respecto Jorge Traslosheros afirma que "En materia de delitos de los indios contra la fe, toda la jurisdicción fue reservada al arzobispo antes y después de 1571, año en que se fundó la Inquisición novohispana con la expresa prohibición de que los asuntos de indios fueran conocidos por el Santo Oficio". Jorge Traslosheros, "El Tribunal Eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630", p. 510. Richard Greenleaf establece en este sentido que: "La extirpación de la idolatría y supersticiones paganas en Nueva España continuó bajo una estructura institucional totalmente similar a la Inquisición. […] El control sobre la ortodoxia de los indios se revirtió al obispo o al arzobispo y fue puesto bajo el cuidado del provisor o Vicario General de la diócesis o arquidiócesis. Los provisoratos idearon una burocracia entera de oficiales y designaron delegados y comisarios en las provincias". Richard Greenleaf, "The Inquisition and the indians of New Spain: A study in jurisdiccional confusion", p. 141. Traducción propia. A este respecto *vid.* Irma Guadalupe Cruz Soto, "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria".

Bibliografía

AGN, *Inquisición*, vol. 885, exp. 18. 1740. Denuncia que hace Pascuala Hernández, española, vecina del pueblo de Yolotepec, contra María y Gertrudis, lobas; Rita, mestiza, y Antonia, india, todas solteras, los días lunes salían de su casa y llevando cabos de velas de cebo se dirigían a una cueva y covachuela, las encendían y dejaban debajo de una olla. Actopan.

AGN, *Inquisición*, vol. 715, exp. 13. 1710, El Señor fiscal del Santo Oficio contra Joseph Lázaro de casta lobo por idolatría.

Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Editorial Maxtor, Madrid, 2005.

Cruz Soto, Irma Guadalupe, "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria" en Noemí Quezada (ed.), *Inquisición novohispana*, vol. II, UNAM- IIA- UAM, México, 2000, pp. 219- 227.

Galicia Gordillo, María Angélica y Sergio Sánchez Vázquez, "Cultura, cosmovisión y ritualidad: El paisaje cultural de los otomíes del Valle del Mezquital" en *Revista Cuatrimestral de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades Cintéotl*, UAEH, México, Mayo de 2007, pp. 1-15.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM- CEMCA-INI, México, 1990.

González Martínez, José Luis, *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, Ediciones Dabar, México, 2002.

Greenleaf Richard, "The Inquisition and the indians of New Spain: A study in jurisdiccional confusion" en *The Americas. A quaterly review of inter- American cultural history*, vol. XXII, University of New Mexico, New Mexico, 1965, pp. 138-166.

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para párrocos de *Indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid, 1771.

Sánchez Vázquez, Sergio, "*Wemas* y *cangandhos*: Limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo" en Broda, J. y C. Good, (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, INAH- CONACULTA, UNAM- IIH, México, 2004, pp. 289- 304.

Traslosheros, Jorge, "El Tribunal Eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México hasta 1630", en *Historia mexicana*, vol. LI enero- marzo 2002, número 3, Colegio de México, México, 2002, pp. 485-516.

LA FORMACIÓN SOCIAL DE LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL IMAGINARIO A PARTIR DE LAS FORMAS ESTÉTICO- SIMBÓLICAS, UNA LECTURA HERMENÉUTICA

Blanca Miriam Granados Acosta
UAM Azcapotzalco
granados.miriam@gmail.com y mairimacosta@yahoo.com.mx

La ciudad es multitud de mujeres y hombres conviviendo en un espacio, cobijados por un mismo lugar y regidos por las leyes del buen gobierno. La ciudad de México es representada simbólicamente en la plaza. La Plaza de la ciudad, la Plaza de Armas, la Plaza Mayor, el Zócalo después, ha sido desde su creación motivo de múltiples representaciones estético-simbólicas a través de la pintura, literatura, grabado, piezas de teatro, otros. En la pintura queda registrada en óleo, litografía, biombo, miscelánea, otro. La plaza como emblema representa la civilización. El orden y buen gobierno son representados con signos y símbolos. La arquitectura simboliza los poderes, el económico, político y religioso, cabildo, palacio e iglesia, respectivamente, forman el marco para la gran plaza. La plaza como signo en su categoría de símbolo nacional tiene a bien el de ser el espacio público donde se congrega la gente y reúne socialmente para diversos actos.

En el presente ensayo se reúnen criterios hermenéutico semióticos para definir el *espacio* como lugar para la creación e inicio de la ciudad en la América española y su materialización y concreción en la Plaza Mayor. Lugar donde la gente habita, vive y comparte el espacio social, para luego llegar a las imágenes artístico icónicas que la representaron, en su grandiosidad y vitalidad.

Consideradas obras de arte, dos de los óleos destacados que representan la ciudad de México en el virreinato durante el siglo XVII y XVIII, se proponen desde una lectura *hermenéutica semiótica* que dialogue con los mismos para encontrar factores sociales que muestren el equilibrio y tensión entre los grupos de personas representados.

Estas dos grandes obras corresponden a Cristóbal de Villalpando con *Vista de la Plaza Mayor* datada por Francisco de la Maza (1964) hacia 1695 y por María Josefa Martínez del Río (1994) hacia 1700. Y la segunda obra, más tardía que la anterior, *Plaza Mayor de la ciudad de México*, atribuida a Juan Antonio Prado hacia 1767. Ambas obras muestran de

manera original, graciosa y cotidiana el conjunto de la sociedad novohispana. Las muestras de convivencia entre los grupos sociales no siempre son afortunadas en los cuadros, por el contrario, dichas muestras son bienaventuradas, ¿qué elementos son los que los hace parecer armónicos y cuáles son los que develan una profunda tensión social?

La hermenéutica proporciona una herramienta de análisis pertinente para las obras pictóricas, comúnmente llamadas "costumbristas"; por su realismo icónico, centrado en el esquema conceptual autor-texto-lector hace posible penetrar en la serie de convenciones sociales expuestas en las obras, en la intencionalidad original por la que fueron hechas y en el sentido adjudicado culturalmente.

También ayuda a mostrar que la lectura inmediata no es la que se quiere comunicar, sino que detrás de ellas y, por el contrario en la candidez que representan las piezas seleccionadas, tienen una lectura que manifiesta la fractura y tensión entre los grupos sociales. A su vez, se complementa con instrumentos de análisis semióticos, el estudio del signo en su estructura indicativa, icónica y simbólica, asimismo, sus dimensiones sintácticas, semánticas y pragmáticas aportan métodos para la interpretación de los signos materializados en formas significantes, que confluyen en interpretantes y en procesos semióticos *ad infinitum*. De aquí que el análisis hermenéutico-semiótico permita la actualización y reformulación de contenido manifestados en la expresión simbólico-estética.

Para iniciar la lectura de las obras partimos primero de la idea de *espacio*, la cual sugiere definiciones y concepciones variadas. El que aquí interesa tiene que ver con el espacio social. El cual significa que no se construye un sitio a partir de su llegada y apropiación de un área, sino que se va tejiendo sobre un espacio territorial, llamado *lugar*. Una especificidad, una particularidad que rige en torno a una realidad social. El territorio así concebido, se torna lugar de encuentro y memoria para los habitantes de una región y así entonces, las relaciones sociales que ahí se den en determinados procesos históricos.

¿Cómo se estructura y configura el espacio? ¿Cuáles son sus características?

Cada población va configurando el espacio de acuerdo con necesidades económicas, políticas, culturales, religiosas y otras. Dicha configuración confluye en lo que se denomina *ciudad*.

Para entender el concepto de ciudad es necesario remontarse a las definiciones más antiguas dadas en español, pues además, en el caso que nos compete, coincide con el origen que tuvo la ciudad en el momento de su creación.

diccionario de la lengua española de Sebastián de Covarrubias, publicado en 1611. Casi citando directamente a san Isidoro, en la entrada correspondiente a *ciudad*, Covarrubias escribió lo siguiente:

> "*Ciudad*. Del nombre latino *civitas* [...] De manera que ciudad es multitud de hombres de ciudadanos, que se han congregado a vivir en un mesmo lugar debaxo de unas leyes y un govierno. Ciudad se toma algunas veces por los edificios; y respóndele en latín *urbs* [...]"[1]

De manera que ciudad está relacionada con urbanismo y ésta se distingue de la barbarie, se urbaniza lo que se planifica. El diseño urbanístico partió del centro conquistado. Por ejemplo la antigua Tenochtitlán fue arrasada por los españoles conquistadores, quienes sobre sus restos pasaron a erigir la nueva ciudad llamada Nueva España.

Los españoles entendían, siguiendo la tradición griega, que la *polis* creaba *polites*, persona civilizada. La ciudad y su asentamiento tendrán como propósito en un primer momento la traza para su distribución. El diseño y organización del espacio tendrá como referente dos herencias culturales: una española y otra americana. El resultado de la misma será la configuración espacial en forma de damero, en torno a un punto central.

"La traza con plaza y retícula se *aplica* desde comienzos del siglo XVI como consecuencia, entre otras cosas, de la tradición castrense medieval y de su existencia en algunos centros precolombinos; pero sólo se *impone* como principio urbanístico general para toda América española a partir de la Provisión de 1573".[2]

El avance de los españoles y su posicionamiento dependía de su expansión y apropiación del espacio, o sea del territorio, mismo que necesitaba de su legislación, la cual quedó asentada oficialmente.

> le dieron su aspecto legal, [...] las ordenanzas, Reales Cédulas y en forma muy especial las Actas de Cabildo, que al ser emitidas por el organismo que más directamente la gobernaba y la representaba constituyen la relación detallada de su establecimiento. Otra fuente de datos ha sido proporcionada por los planos, dibujos, y otras manifestaciones gráficas donde se conserva su imagen.[3]

---

[1] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, en Richard, Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*, El Viso, Madrid, 1998, p. 32.

[2] Miguel A. Rojas-Mix, *La Plaza Mayor*, Muchnik Editores, Barcelona, 1978, p. 83.

[3] María León Cázares, *La Plaza Mayor de la ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes. Siglos XVI y XVII*, Tesis de licenciatura, FFyL, UNAM, México, 1981 p. 23.

La característica principal de este modelo urbanístico fue su centro representado en una *Plaza central*: "La plaza se encuentra, desde los primeros años de la Conquista como clave de la organización urbana" [Rojas-Mix, 1978]. El diseño fue una planta-tablero con base en el centro. La solución urbanística se dio en una cuadrícula que dio como resultado un trazado reticular. Con unidad modular centrada en una plaza y las calles a cordel, se aplicó como esquema para todas las ciudades de la Colonia. El diseño dio respuesta no sólo a la forma más elemental y obvia del espacio, sino a las necesidades de organización económica, política y social. El uso urbano del centro permitirá el control administrativo, el desarrollo de las funciones de manera jerárquica y la observancia en el cumplimiento de las mismas.

"Las ciudades fueron la piedra angular del avance en los nuevos territorios, durante la Conquista y luego durante la Colonia, de la organización de la vida económica, social y política. Es por ello que asumieron un carácter centralizador y representativo de la vida del país".[4]

Esta centralidad partió a su vez de la plaza. La plaza monopolizó la actividad y ella devino con el tiempo en el emblema que simbolizó metafóricamente a la ciudad. La ciudad entera representada en la plaza, fue no sólo metáfora del espacio social, sino metonimia, el signo original de la ciudad, y el signo sustituido por la plaza, dieron como resultado un modelo particular. La plaza establece relaciones de contigüidad con la ciudad y termina por dominar e imponerse física y estructuralmente por sobre la misma. La urbe en torno a la plaza fue creada no por un conjunto de edificios y piedras que se planearon sobre ella, sino por sus habitantes que fueron tejiendo modos de vida en torno a ella. Ciudades de gobierno para el buen vivir, necesitada de edificaciones que la contenga. Como la plaza estaba al centro de la ciudad, y ahí se concentraba toda acción y relación humana, necesitó primero adquirir un carácter de fortaleza. Coronada por almenas y torrecillas fue pensada, en un primer momento como fortificación, de ahí su primer nombre, Plaza de Armas, que aunque generalmente este concepto se utilizó más en Europa, en América Plaza de Armas y Plaza Mayor fueron utilizados indistintamente como sinónimos por su posición.

[4] Rojas-Mix, *op. cit.*, p. 58.

> La razón de que el sistema de emparrillado aparezca tan temprano en América, incluso mucho antes de que lo impongan las disposiciones legales, es simple; es consecuencia del carácter militar que tuvieron las primeras fundaciones. Ya el propio nombre «plaza de armas» alude al carácter fortificado de la ciudad de la frontera; y en los primeros años de la Conquista, toda nueva ciudad en América era fronteriza. [5]

"A esta forma característicamente española de colonización, basada en las ciudades que se constituyen como centros de circunferencias desde donde irradian al contorno, ha sido bautizada por el geógrafo francés Jean Gottman, como «nuclear»".[6] Este modelo nuclear recupera la noción de las políticas absolutistas de las monarquías europeas, que independientemente de su eficacia en el control político, favorece su diseño a razones prácticas.

Primero, el cuadrado como contorno básico en el diseño reticular que facilita su percepción en su unidad. Luego, el rectángulo en el que se hallan orientados los edificios hacia su misma centralidad, y que a su vez limitan a la plaza bordeada por los mismos. Este diseño proporciona la sensación de cerramiento del exterior hacia el interior, pues, aunque la misma es un lugar abierto, en realidad es un espacio que se cierra y protege del exterior. Si el común determina que del centro se irradia al exterior, en realidad, es al contrario. En la práctica social, toda la actividad externa converge en el punto central. La misma palabra traza significa el lugar reservado para los habitantes de ultramar, el centro como lugar privilegiado y como punto de resguardo, "esta estructura no sólo absorbe y centraliza la vida urbana, sino que se convierte también en el símbolo, en la fachada, en el rostro de la ciudad".[7] De esta manera:

> el plano en damero, es decir, la organización ortogonal del espacio y la plaza central de tipo monumental. Si uno y otro forman el sentido de orientación urbano del americano, la plaza se reserva el privilegio de configurar la imaginabilidad de la ciudad. En breve, el cuerpo de la plaza colonial está formado por un rectángulo central en el que se haya la fuente pública y la horca. Este rectángulo está rodeado, en la mayoría de las grandes ciudades, por la Catedral, el Palacio del Arzobispo, el Palacio de Gobierno, el Cabildo, la cárcel, los Portales, con arcadas y algunas mansiones principales. En la explanada se abre diariamente el mercado. *Todas las rutas principales terminan en ella*.[8]*

---

[5] *Ibidem*, p. 81.
[6] *Ibidem*, p. 82.
[7] *Ibidem*, p. 114.
[8] *Ibidem*, p. 192.

Si la posición radial es centrífuga, del centro a los extremos, parece ser que más bien funciona de modo centrípeto, de los extremos hacia el centro. Para explicar esto nos basaremos en las obras seleccionadas, *Vista de la Plaza Mayor* de Cristóbal de Villalpando y *Plaza Mayor de la ciudad de México* atribuida a Juan Antonio Prado. Los dos óleos realizados sobre tela muestran una sociedad compleja y variada al centro de la gran plaza. Es necesario aclarar que la plaza se constituye como *espacio público*, relaciones sociales, comerciales, políticas se practican en ella, por lo tanto, las obras muestran esas relaciones que sólo se dan entre los seres que las viven. La razón de ser de la plaza se encuentra en la misma gente. La gente es lo que le da significado, pues siendo un lugar público, éste no cobra sentido, si no es en relación con los que la habitan y viven en ella. Aristóteles define a los humanos como seres sociales por naturaleza, seres que sólo agrupados pueden sobrevivir y que fuera de la comunidad de sus semejantes no pueden existir. La Plaza Mayor es escenario de la sociedad; en ella, se llevan a cabo actos públicos de tipo militar, festivos, religiosos, entradas triunfales y celebraciones luctuosas, escarmiento y penas a infractores, también disturbios y motines, y un sinfín de actos cotidianos que son realizados por grupos sociales. Razón por la cual se presta atención a la multitud organizada, que queda registrada simbólicamente en imágenes que representan a la plaza.

Las formas humanas de la sociedad colonial figurada en los óleos, muestran una sociedad centrada en la actividad económica más importante del momento, el comercio. Actividad que se lleva a cabo en El Parían, mismo que ocupa la posición central en ambas obras y en torno al cual se desarrolla la relación social. Físicamente el mercado, en ambas obras, es el punto focal. En la obra de Villalpando, enmarcado por un contorno rojo, lo potencia sobremanera. En la de Prado, pese a su mayor complejidad visual, de las puertas del edificio del mercado en perspectiva, de cuyo vértice invertido, un "chorro" humano se desprende de manera contenida. "La plaza en toda ciudad española es un centro de animación", decían los viajeros. [Rojas-Mix, 1978].

La plaza como referente, es en realidad, según Rojas, "el punto de referencia de la ciudad colonial". La plaza sintetiza y representa para las ciudades españolas la ciudad. Pues bien, la gente en ambas es la que las hace parecer "vivas". Vivir es *ser*. El "ser" es el espacio y el tiempo es el "ser" en la ciudad, conforma la identidad. La plaza, metáfora de la ciudad, sólo es el receptáculo que contiene a la sociedad. En estas dos obras se mira una vista urbana "comunicéntrica", según el concepto desarrollado por Richard Kagan y el cual tomamos para este análisis: "…el término 'vista comunicéntrica' […]

---

* El subrayado es nuestro. N. del A.

alude a la sustitución de los componentes físicos de la ciudad – la *urbs* – por su faceta humana, la '*civitas*'" [Kagan, 1998]. De donde se desprende el valor que adquiere la gente que hace posible un proyecto de Nación para nuestra tradición y memoria:

> todo el paisaje urbano puede servir como *locus* de la memoria colectiva, como su propio *lieu de mèmoire* impregnado de unas ideas y asociaciones compartidas por muchos de sus habitantes. Dicho de otro modo, la ciudad […] puede ser su propio lugar, siendo su *urbs* la concreción de la *civitas* que en ella reside. O, sencillamente, el *lugar* es un *espacio* que se recuerda.[9]

Que mejor memoria que la que proporciona la imagen icónica figurativa:

> En este sentido, […] (las) vistas parecen ofrecernos la clave de las distintas maneras en que los habitantes de una ciudad visualizaban – y definían con ello – el lugar donde vivían. En este aspecto puede ayudarnos a entender lo que Kevin Lynch ha descrito como "imagen pública" de una ciudad, término que define como la imagen mental común que un amplio número de habitantes tiene del paisaje urbano de su localidad.[10]

La descripción artística permite recrear las condiciones que dieron origen a la sociedad novohispana, su génesis, que además sólo fue posible, cuando una vez superado el momento transcultural, deviene la integración como una nueva forma social.

De esta hibridación, la que se anuncia en las obras, surgen las preguntas ¿Para qué son hechas, cuál se su función, qué significado generan? Preceptos, que en palabras de Richard Kagan, tienen que plantearse de manera inicial para el estudio del documento histórico visual, diferente del escrito y, por ende, con necesidad de una metodología particular.

Para poder llegar al objeto de estudio planteado de manera inicial, la tensión y el equilibrio social, se requiere plantear la obra como texto. En tanto tal, existe un autor con una intención y existe un lector, ¿qué es lo que los lectores perciben del contexto social?, ¿cómo se empata un contexto histórico desde un contexto actual? La respuesta parece un poco sencilla, desde el punto de vista del lector empírico que propone Umberto Eco, que interpreta de manera inmediata lo que lee. Armonía, cotidianidad, bullicio, variedad, actividad comercial, dadas por un mismo orden y unidad visual, parece ser la comprensión inmediata.

[9] Kagan, *op. cit.*, p. 41.
[10] *Ibidem*, p. 42.

> La pintura de Villalpando es un documento histórico de primer orden al que sólo le faltan los olores y los ruidos [...], los olores picantes de las especias y de los guisos, el almizcle de los perfumes, el vapor grasiento de las fritangas; y junto a ellos el tufo a carne podrida cerca de la horca, las miasmas de orines y excremento que la gente arroja a la calle sin recato o las emanaciones pútridas de perros y plantas que flotan en la acequia.[11]

Ciertamente nada de eso se percibe en la obra y, por el contrario, es justamente lo que no aparece lo que adquiere relevancia para el lector ideal, quien puede captar la intención del autor y por lo tanto comprender el sentido profundo del mensaje visual. Sí, todo, es armonía y colaboracionismo para el buen orden y progreso ¿Dónde y cómo está el conflicto representado? Las clases sociales parecen estar cada una dentro de su propio espacio asignado, pero también y al mismo tiempo en franca convivencia con las otras. Al compartir el espacio físico, las diferencias sociales se diluyen, pasando inadvertidas y naturalizan las mismas. En el atuendo se asumen las diferencias: frailes, monjas, criollos, mujeres indígenas, niños, alabarderos, mendigos, cuerpos militares, dueñas, golillas, más; amén del número de mujeres y hombres, una situación también poco recalcada; el tipo de actividad que desarrollan es otra oposición, compra-venta, platica informal; jinetes, tamemes, aguadores, indias con puestos, mujeres vendiendo pulque, otros tantos; así como el espacio y lugar que ocupan los seres representados dentro de la monumental plaza. Lo anterior, y más, hace que sean vistas (las obras) como forma unitaria, donde la narración produce una linda vista urbana, dotada de valores estéticos y plásticos que reducen y minimizan la tensión social.

"Alrededor del surtidor un círculo de mujeres indígenas, sentadas sobre sus piernas y cubiertas con parasoles, ofrecían guisos y legumbres. Grupos de vendedoras como éstas podían verse hasta debajo del cubo de madera de la horca, toleradas, y a menudo extorsionadas, por los alguaciles guardianes del orden.[12] El párrafo anterior muestra alguna de la condición de las mujeres; en los textos visuales citados el disturbio social, por el contrario, se muestra de varias maneras y de forma sutil.

En el cuadro de Villapando en la parte superior del mismo se ve la "Vista desde el poniente, la vida y los edificios de la Plaza Mayor fueron captados por Villalpando con gran minucia. Así destaca al fondo la recreación del Palacio de los Virreyes, cuya fachada sur aún muestra los estragos causados por el gran tumulto que aconteció la

---

[11] Antonio Rubial García, *La Plaza, el palacio y el convento: La ciudad de México en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998, p. 39.
[12] *Ibidem*, p. 40.

noche del domingo 8 de junio de 1692…"[13] Si las intenciones del autor fueron dadas por encargo del Virrey conde de Galve, para llevarse un recuerdo a España de su estancia en las Américas, la obra tenía que expresar benevolencia. La manera en que el autor logra salvar la barrera de la realidad representada es por medio de un signo que simbolizará el descontento social, el edificio resquebrajado.

Más allá de la anterior forma, por demás explicada por de la Maza, existe dentro de la composición una situación que expresa cierta "cerrazón". Las numerosas figuras representadas en primer plano muestran lo que sigue: "[…] desde el virrey – todo parece indicar que se trata de don Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza, conde de Galve –, que desde el extremo inferior izquierdo se dirige al palacio en su carruaje escoltado por alabarderos, hasta indígenas que llevan sobre sus espaldas pesadas cargas".[14] Lo curioso es que en esta escena, el Virrey está del lado de la ventana del carruaje, mira hacia el que está viendo la obra y todos los demás van hacia el Palacio dándole la espalda al mundo del que está mirando. De lado derecho sucede lo mismo, las figuras de tres cuartos y casi de espaldas dan al espectador. La dirección va en sentido contrario del que mira. En términos generales, en casi todas las figuras humanas predominan sus espaldas.

Por otro lado, si hasta delante del virrey va el indio de a pie y con carga inmensa sobre él, este mismo es el que sostiene la estructura social que oprime al pueblo del cual forma parte

Es muy importante resaltar que, en primer plano y al centro de la composición, se encuentra la imagen del artista como anfitrión, presentando al mundo su creación con efecto teatral, propio del Barroco en toda su expresión.

En el caso de Prado, la escena muestra también la variedad de la sociedad mexicana:

> No sería posible enumerar siquiera todos los individuos de las diversas clases sociales que se ven pulular por dentro y por fuera del edificio, pues la aglomeración, que parece ser tradicional en los mercados mexicanos, está fielmente interpretada en esta pintura. Compradores de todas las edades, y no solo de a pie, sino algunos hasta de a caballo, y vendedores ambulantes y buhoneros llenan por completo todo espacio disponible, pero a pesar de tal gentío, cada tipo se destaca perfectamente, verdadero *tour de force* del anónimo pintor.[15]

---

13 Juana Gutiérrez Haces, *Cristóbal de Villalpando, ca. 1649-1714*, Fomento Cultural Banamex, México, 1997, p. 274.
14 *Idem*, p. 274.
15 Manuel Romero de Terreros, *La Plaza Mayor de México en el siglo XVIII*, IEE, UNAM, México, 1946, p. 7

El lector promedio encuentra elementos que, por contraste de color en la composición, suele percibirse como un área delimitada. Es en la picota y la fuente donde se encuentra un vacio formal que se destaca. "Enfrente, continúan los interminables puestos, en cuyo medio se yergue nada menos que la horca, "muy capaz, de cuatro lados, con la picota debajo de ella". Agrega Alamán que "las ejecuciones eran espectáculo frecuente de los vecinos"; pero en tan macabras ocasiones se despejaba la plaza a su alrededor".[16]

Continuando con la lectura del texto, si la picota tiene un lugar destacado dentro de la composición, justamente porque es junto con la fuente de alguna manera el espacio abierto dentro de lo cerrado de la misma, es aquí donde se puede encontrar algún elemento de interés. "Curiosamente, en la mayoría de los casos los ajusticiados o castigados eran gente pobre y de color, pues los delincuentes blancos y aristócratas, salvo excepciones, no podían exponerse al escarnio público por ser ejemplo y modelos sociales".[17] En el poste frontal izquierdo de la picota se encuentra un hombre sacrificando y desplumando un ave, metáfora del castigo infringido al pobre, que frente al mundo y empequeñecido –las perspectivas no coinciden– muestra su insignificancia.

En paralelo y como contrapeso está la fuente, el agua clara y blanca crea otro punto de atención. Hay que recordar que el agua era también un bien público y la fuente el lugar donde la población se abastecía y que estaba extremadamente sucia e impura; en la obra aparece limpia y cristalina. Luego, un aguador doblado por el peso de su carga a espaldas, parece dirigirse y rendirse ante el monumento frente a él, pues su postura y posición parece más una actitud reverencial ante lo que tiene enfrente.

> Sedano: "…era una columna alta con su pedestal, con el busto de Su Magestad en el remate, con manto y corona imperial, hecha de fierro dorado. Se quitó esta pirámide el año de 1790…" La columna pretendía ser de orden compuesto, cuyo fuste lucía, a manera de festón, una cinta con inscripción alusiva; el *busto* de Fernando VI no era tal, sino una mala figura entera del pacífico monarca, cuyo pie izquierdo descansaba sobre una esfera, símbolo tal vez del Nuevo Mundo, en señal de dominio.[18]

Luego otro incidente rompe con la armonía del conjunto, un hombre es apresado por hombres y mujeres, la escena es la que sigue:

[16] *Ibidem*, p. 9.

[17] Rubial García, *op. cit.*, p. 44

[18] Sedano en Romero de Terreros, *op. cit.*, p. 10.

> Como creía que toda la gente a su alrededor estaría entretenida viendo pasar el cortejo virreinal, un ratero quiso hacer de las suyas, pero fue advertido a tiempo por dos hombres y una mujer, y mientras ésta, probablemente su presunta víctima, lo ase fuertemente del cabello con saña femenil, aquéllos lo amagan ferozmente, ambos con enormes puñales. Al ver todo esto, una dama se muestra horrorizada, a pesar de que su compañero le dice que no se asuste. El descamisado pretende defenderse con su faca – inútil empeño, puesto que un oficial va a desenvainar su espada para atacarlo también. Un perrito anima la escena con sus ladridos.
>
> Otro raterillo logra huir con su presa hacia la calle del Arzobispado, llevándole ventaja a su víctima, quien se dispone a perseguirlo espada en mano.[19]

La escena pasaría inadvertida, puesto que en el mismo documento que se consulta y lo describe era asunto común y corriente las chapucerías de los malandrines, que obligados por la miseria tenían que hurtar y vender desde el mismo espacio social y comercial habilitado en el mercado. Entonces, por lo demás, solo un disturbio es mostrado dentro del fenómeno observado. Lo relevante es su insignificancia, la cual rompe con la armonía de todas las otras relaciones cordiales entre la gente. El lugar que ocupa dentro de la posición y la dirección cuentan también en la interpretación. De manera que la escena se dirige hacia afuera del cuadro, mientras todo confluye hacia el centro, la anécdota se escapa en sentido contrario a la dirección en su conjunto. Parece como si quisiera salir de ahí, de donde se ve, ángulo inferior derecho.

Las crónicas y descripciones de la plaza muestran que hordas de mendigos y pordioseros se arremolinaban a la salida de la iglesia o de las tiendas para que los ricos se apiadaran de ellos, dándoles limosna. Solo uno de ellos, y de manera también insignificante aparece en la parte superior del cuadro, en la hilera de arcos; para la escena el autor elige el arco central que coincide con el eje vertical de la obra, dicho personaje, por supuesto, es rechazado por quienes está perturbando. Visualmente es apenas un punto imperceptible.

En la timidez de las escenas descritas, silenciadas y minimizadas por el barullo adyacente se refleja una realidad de quien lo produce. Así como en el texto se da una lectura empírica y otra ideal, de parte del autor, se da un autor empírico y otro ideal. El primero que deja un texto; el segundo que lo asume con una intención especifica; y uno más, el autor liminal que lo plasma de manera inconsciente, perceptible para alguien que lo busca como, en este caso, este ensayo.

[19] *Ibidem*, p. 13.

La sintaxis, la semántica y la pragmática ayudan a la interpretación del texto. La sintaxis por su significado textual. La segunda, su significado como referencia, es decir, en su relación con los objetos representados, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario. Y por último, en la pragmática (lo más propiamente hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del autor del texto y el cual se inserta en la tradición histórico-cultural que la determina y a la cual refleja, que a su vez es confrontada con la del lector.

Las imágenes urbanas son creaciones estético simbólicas, que son algo más que las representaciones directas de la ciudad. Las vistas comunicéntricas de la gran Plaza no son sólo un lugar, o un espacio, es un cruce de sentidos que en palabras de Heidegger son "una reunión de significado". Partir de la imagen significa acercarse a la forma en que sus contemporáneos percibieron el mundo. El lector puede abordar el fenómeno desde la perspectiva de lo que se ve, leyendo en los elementos que configuran la imagen la coyuntura histórica.

Averiguar el equilibrio /tensión o la falta de este último, condición misma del signo que en ausencia- presencia tiene por función indicar, puede mostrar que la supuesta armonía social está sustentada en las obras como algo, que por encima de la misma sociedad la estructura y la moldea, y que es el factor económico. Las relaciones sociales no son más que el reflejo de las relaciones económicas.

> […] históricamente la economía novohispana no pudo crear suficientes canales de distribución o comercialización, pues sin los mecanismos tradicionales, como el Baratillo, buena parte de la población habría quedado desbastecida; ni pudo crear una oferta de trabajo mejor remunerada que la que se presentaba en el comercio.[20]

El espectáculo animado y la vigorosa actividad comercial de las personas muestran en el intercambio simbólico una realidad comprensible que resulta ser dolorosa. Si el júbilo inicial era anecdótico y cotidiano en la interpretación dada por algunos historiadores del pasado, se trata más bien de una puesta en escena que revela, como en el documento escrito, una profunda división social enajenada por el mandato de los poderes.

[20] Olvera Ramos, *El baratillo de la Plaza Mayor: la crítica ilustrada al comercio tradicional* en Sonia Lombardo de Ruiz, *El impacto de las reformas borbónicas en la estructura de las ciudades*, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, México, 2000, p. 392.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, México, 2005.

Burke, Marcus, *Pintura y Escultura en Nueva España. El Barroco*, Grupo Azabache, México, 1992.

Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.

Gadamer, Hans Georg, *Estética y Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.

Gutierrez Haces, Juana, *Cristóbal de Villalpando ca. 1649-1714. Catálogo Razonado*, Fomento Cultural Banamex, A.C., México, 1997.

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Kagan, Richard, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*, colab. de Fernando Marías, El Viso, Madrid, 1998.

Martínez del Río Redo, Marita, *El Zócalo: Reseña histórica y anecdótica de la Plaza Mayor de México de 1521 a 1871*, San Ángel, México, 1996.

Moreno Toscano, Alejandra, *El Centro histórico de la ciudad de México* en Legorreta, Jorge (coord.), *La ciudad de México a debate*, Ediciones Eón, UAM Azcapotzalco, México, 2008.

León Cázares, María, *La Plaza Mayor de la ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes. Siglos XVI y XVII*, Tesis de licenciatura, UNAM, FFyL, México, 1981.

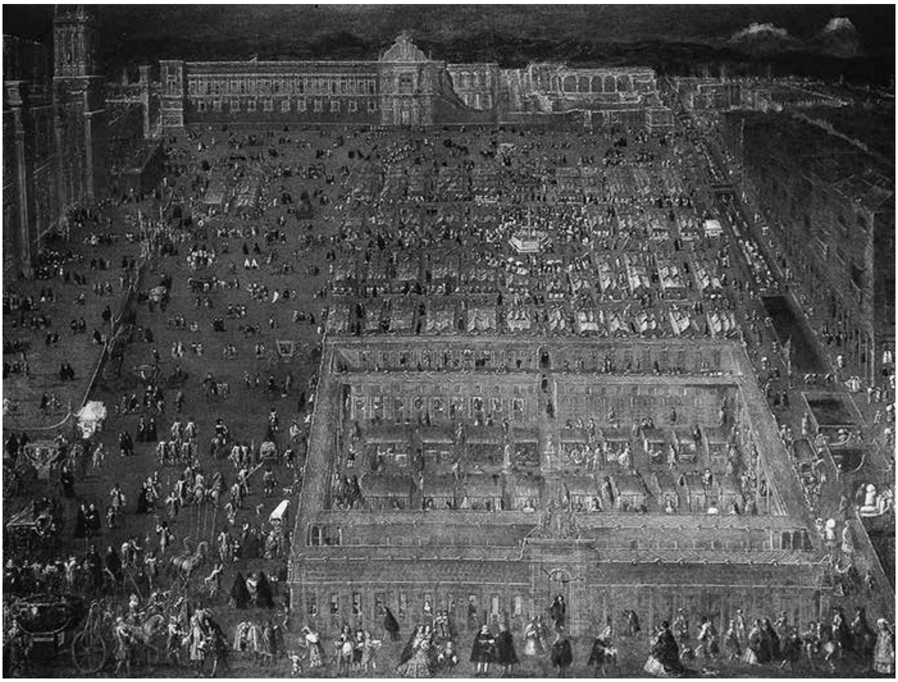
Lombardo de Ruiz, Sonia (coord.) "*El impacto de las reformas borbónicas en la estructura de las ciudades: Un enfoque comparativo*" en Memoria del *I Simposio Internacional sobre historia del centro histórico de la ciudad de México*, Consejo del Centro histórico de la ciudad de México, México, 2000.

Rojas-Mix, Miguel A., *La Plaza Mayor, el urbanismo, instrumento de dominio cultural*, Muchnik Editores, Barcelona, 1978.

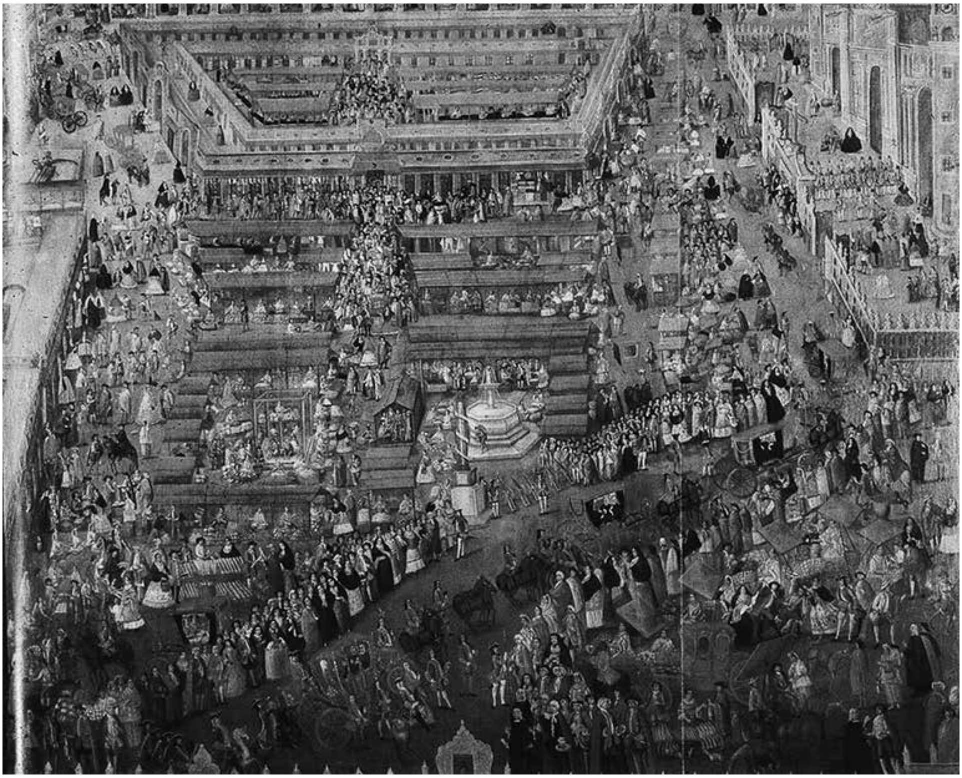
Romero de Terreros, Manuel, *La Plaza Mayor de México en el siglo XVIII,* prólogo de M. Toussaint, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1946.

Rubial García, Antonio, *La Plaza, el palacio y el convento: La ciudad de México en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998.

Toussaint, Manuel, *Pintura colonial en México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1990.



Imágenes urbanas comunicéntricas
Vista de la plaza mayor
Christóbal Villalpando
Óleo sobre tela
180 x 200 cm
Colección particular, James Methuen Campbell. Corsham Court, Bath, Inglaterra
Maza (1964) sitúa esta obra hacia 1695 y Martínez del Río Redo (1994) hacia 1702-1704.
Archivo fotográfico del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Foto: Ref. Bibl.



Imágenes urbanas comunicéntricas.
Plaza Mayor de la ciudad de México
Juan Antonio Prado.
1767
Óleo sobre tela
Museo Nacional de Historia, INAH.
México, D. F.
Archivo fotográfico del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Foto: EVL.

EN TORNO A LA EDICIÓN DE *EL MUERDEQUEDITO*

Arnulfo Herrera
Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM
arnulfoh@unam.mx

Entre las muchas páginas que relatan la enconada lucha de los criollos en América contra el permanente agandalle de los gachupines, destaca por su gracia y desenfado —y porque fue una de las pocas escaramuzas que ganaron los mexicanos— el episodio referido en un manuscrito que nos legó el fraile dominico fray Juan de la Villa y Sánchez. Con el título de *El muerdequedito*, el pasquín emplea irónicamente la retórica erudita de su época para satirizar la elección del vicario provincial de los dominicos en la Puebla de los Ángeles. El capítulo se celebró el jueves 5 de mayo de 1714. Como es de suponer, no comprendía solamente a los establecimientos dominicos de la ciudad poblana, sino a toda la "angélica provincia" que abarcaba, más o menos, lo que hoy es el actual estado de Puebla y una parte de Tlaxcala e Hidalgo. Es decir, había un buen número de conventos en el tapete político.

Sospechosamente, ese día la elección recayó en el padre Bartolomé Manzano, figura respetada e importante en el Instituto dominico del cual habría de ser provincial unos años más tarde. El único problema con la designación de este fraile es que, en ese momento, se encontraba ausente y que seguiría estando alejado de la región angelical puesto que había sido comisionado por los superiores como "definidor de la provincia en los reinos de Europa". En su ausencia, automáticamente la designación se trasladaba —por mandamiento de los estatutos— al prior del convento más importante de la provincia: este prior, jovencísimo sujeto, era ni más ni menos que fray Antonio de Vera, el hermano pequeño del provincial en funciones.

Aun cuando los padres electores se dieron cuenta de lo poco conveniente que resultaba la elección y el sospechoso relevo (seguramente fue una elección "cabildeada" por el provincial Diego de Vera para inclinar después la balanza en favor de su hermano), calificaron como "canónico" el proceso y condescendieron a efectuar la ceremonia de investidura. Sin embargo, esta ceremonia estuvo opacada por la discordia, puesto que se llevó a cabo sin el consenso de la facción española de los dominicos quienes, encabezados por fray Antonio Rui-Díaz, alegaban que no se había respetado la "alternativa" y que, para dar cumplimiento a una elección estatutaria, habría sido factible elegir a un "vice-

provincial" peninsular que sustituyera al religioso ausente y, de este modo, mantener la alternancia en el gobierno.[1] Los criollos no aceptaron la propuesta porque se salía de la ortodoxia reglamentaria puesto que no estaba contemplada la figura de un "vice-provincial" (suponemos que vieron la ocasión de ganarle una a los gachupines) y se mantuvieron rígidos en la postura acordada inicialmente. Después de un intercambio de malas razones, no se pusieron de acuerdo los frailes y las diferencias en la tribuna llegaron a las manos; en efecto: terminaron en una colectiva y pintoresca golpiza. Los peninsulares, raspados y descalabrados, capitaneados "por su Cid" Rui-Díaz, quien había sido provincial entre 1706 y 1710, pidieron asilo en el convento de San Francisco y se refugiaron en él para promover desde ahí la resistencia ante las autoridades de la capital.

El sermón de la ceremonia estaba a cargo de fray Antonio Rui-Díaz pero, dada la sorpresiva elección y estallado el cisma dominical de aquel jueves, el predicador debió ser sustituido nada menos que por fray Alonso Gil, reconocida figura de los dominicos, mientras que, según *El muerdequedito*, el padre Rui-Díaz "se fue a predicarles a los corcovados como él". El muy reverendo padre maestro fray Alonso Gil, natural de Cholula, había sido prior del convento de Puebla, y después sería del de Izúcar; era calificador del Santo Oficio[2] y nuestro gracioso "perro" dice que "predicó en término de una hora" "que aun es mucho tiempo para su mucha sabiduría", y agregó que, seguramente, para probar la legalidad del proceso, se remontó al Antiguo Testamento y puso como ejemplo la elección de David. Por su parte, el padre Antonio Rui-Díaz había hecho estudios en España, en la Real Universidad, y fue lector de Sagrada Teología en el Colegio de Santo Tomás de Las Filipinas, por eso lo apodaban "El Chino". A pesar de su mediocre currículum, había sido el provincial de Puebla en 1706 porque tuvo el apoyo del padre Gorospe –a quien traicionaría después–, y lo eligieron porque la caballada de los gachupines estaba muy flaca y no encontraron otro sujeto en su partido a quien confiar el gobierno de la Provincia. Como resaltó *El muerdequedito*, el más notorio de los muchos defectos que ostentaba este neo-Cid de los predicadores peninsulares estaba en las tremendas corcovas que lo hacían ver como "un gusano entre paréntesis",[3] por ello le asestó este tremendo pastiche del celebrado soneto que Quevedo había hecho a un narizón:

---

[1] Como sabemos, desde 1572 se estableció la "alternativa" en los conventos y demás instalaciones del clero regular novohispano, como medida obligatoria para evitar las frecuentes rencillas entre religiosos criollos y peninsulares por los puestos de la administración. En muchas ocasiones no se respetó la Regla y ello causó airadas protestas y prolongados alegatos internos que lograron muy poco efecto.

[2] José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional.*

[3] Esta comparación no fue de *El Muerdequedito*. Se la confeccionó Quevedo a Juan Ruiz de Alarcón en la letrilla a "Corcovilla".

Érase un hombrecillo que asomaba
de allá de lo profundo de una Jiba,
y érase una Corcova tan altiva
que cuasi con las nubes se rozaba.

Era un nuevo Babel que se labraba,
la Cuesta de Maltrata era hacia arriba;
érase una Corcova infinitiva,
Corcova perdurable, que no acaba.

Érase el Escorial de las corcovas,
era el Cáucaso monte inaccesible,
el Olimpo y el Osa y Pelión; era

las Siete Maravillas de jorobas:
Corcova tan atroz y tan terrible,
que a la espalda de Atlante la rindiera.

Conocido ya por nosotros, gracias a que Alfonso Méndez Plancarte lo incluyó en su benemérita antología,[4] el texto tiene ingenio, gracia y hasta color local con la inclusión de las Cumbres de Maltrata. Y no es que el padre Rui-Díaz no tuviese una nariz digna del soneto quevediano, lo que pasa es que su nariz era tan grande como sus fechorías y no le ajustaba el poema del Madrileño. No le llegó a la talla el cuarteto de Jacinto Polo que viene en la *Fábula de Pan y Siringa*[5] ni el octavo epigrama que Baltazar del Alcázar dedicó a la "hermosa Clara", ambos citados por *El muerdequedito*. Junto a él, un jesuita narigón como Peralta ("Pera altísima", lo llamó) debería concursar con las "naricillas mocosas de don Chombito de Bárcena", y la nariz del regidor Rivas, tan grande "como la de un emperador romano", era la de un "potrico caballete" que se comparara con el Caballo de Troya, en quien cupieron "todas las traiciones y máquinas de los griegos". Y, para que no quedara "en alegoría de pintura", nuestro perro le compuso su etopeya en un soneto propio y adecuado a su tremenda nariz:

¿Viste locuras nunca imaginadas?
¿Vistes canas y letras abatidas?
¿Viste las pocas prendas escogidas?
¿Y las más eminentes desterradas?

[4] *Poetas novohispanos. Segundo siglo* (1621-1721), p. 290.
[5] Es el texto que empieza "Dice Ovidio en sus consejas…"

¿Ya vistes las ciudades alteradas?
¿Y vistes las Audiencias afligidas?
¿Vistes excomuniones atrevidas
Contra aquellas personas más sagradas?

¿Viste barrabasadas que ha intentado,
Que de tan grandes males fueron raíces?
¿Has visto, has oído ya y has contemplado

Aquel tropel de casos infelices,
aquel inmenso daño que ha causado?
Pues todo se lo puso en las narices.

El soneto se explica porque, cuando estuvo en el cargo de provincial, Rui-Díaz gobernó como el más siniestro de los tiranos. Se dedicó a cometer atropellos, y a los que protestaron, así fueran personajes importantes, les redujo la dieta al mínimo, o los desterró de la Provincia y les anuló sus títulos universitarios o de plano los excomulgó. A "los sujetos venerabilísimos, beneméritos sabios de edad y ancianos de letras [...] los privó con anticipada malicia [...] los trasquiló de borla, los tusó de magisterio", Así le sucedió a fray Alonso Rodríguez, "que había traído su magisterio de Roma" y había sido el segundo definidor en el capítulo de 1706: "lo degradaron, lo caparon, que ya que cagándole no le quitaron lo que Dios le dio, le quitaron lo que le dio el vice-Dios". Según nos lo pinta *El muerdequedito*, el buen viejo se quedó meditando estos soliloquios:

Por lograr de maestro el grado
con un breve pontificio
vine con todo mi juicio
de allá de Roma cargado.

A saber que un corcovado,
con razones que acumula,
los breves del Papa anula,
mil veces le hubiera roto,
que para irritarme un voto
no he menester yo la bula.

Hubo muchas otras víctimas de Rui-Díaz, pero destacaron entre todas, las notables personas de los padres Gorospe y Santander. Dice nuestro perro:

> Lo que cuentan del castor que, en lo más ardiente e inevitable de la persecución, se cercena con los dientes los testículos porque con natural instinto siente que le persiguen por ellos, ni faltó un castor que diese este ejemplo entre los padres dominicos. El sapientísimo y ejemplarísimo maestro fray Juan de Gorospe persiguióle el chinito[6] Rui Díaz y el padre Veraza; persiguiéronle con cárceles, con excomuniones, y como toda esta persecución no suponía en el padre maestro otra cosa que ser entero, le obligaron a que se capase a sí mismo. Renunció la voz, renunció el voto para que cesasen de perseguirle.

Reducido Gorospe, desterraron a Santander a la provincia de Oaxaca porque "así conviene que en las comunidades haya muchos hombres sabios; no sea pues pródiga de sus maestros la provincia de la Puebla, repita sus Santanderes a Oaxaca, que no son tales sujetos que se pueden dar de barato".[7] Para consolarlo, *El muerdequedito* le hizo también un soneto:

> A los hijos que Roma engrandecía
> un pregonero de metal les daba,
> que con silencio eterno pregonaba
> la gloria que a sus nombres se debía.
>
> Sólo Catón de estatua carecía
> pero el grande varón se contentaba,
> con la estatua mental que le labraba,
> quien dudaba el porqué no la tenía.
>
> Santander, las preguntas te dan gloria,
> y con dudas tú nombre significas,
> *p*ues los que no supieron de tu historia
>
> ¿dónde dicen estás, que no te explicas*?*
> Y tantos gritos das a tu memoria,
> Cuantas las veces son que no te explicas.

---

[6] Lo llama "chinito" porque venía de Las Filipinas. A los filipinos también se les decía "chinos", como sucedió con Catarina de San Juan, la famosa "China poblana".

[7] "Dar barato" es "dar propina". El "barato" es un tipo de dádiva que los jugadores daban a los empleados en las casas de juego.

Rui-Díaz manejó a su antojo las instituciones democráticas de los religiosos y manipuló todas las votaciones, gracias a que se hizo de un séquito de votantes que por temor a las represalias accedían a sufragar su voto en el sentido que él indicaba. Por eso *El muerdequedito* les compuso esta cuarteta:

> Estos padres doctrineros,
> que hacen tales elecciones,
> bien merecían ser capones
> pues no saben ser enteros.

Como ocurre cuando el poder corrompe a los hombres, Rui-Díaz se fue rodeando de priores incondicionales para gobernar la provincia a su antojo y perpetuar su poder, incluso entre los sucesores y, como también afirma *El muerdequedito*, en el proceso de ganar adeptos "se enamoró" de fray Diego de Vera y lo crió provincial en el capítulo de 1710. Seguramente siguió gobernando a través de su criatura y apoyó el nombramiento de su hermano "el Tonchi de Vera" como prior del convento de Puebla. No esperaba que el apocado padre Diego de Vera resultara un aventajado discípulo de las intrigas y fuese capaz de promover la elección de un fraile ausente. Por eso nuestro perro dice que Rui-Díaz murió "de veras" y compuso este soneto del pino y la calabaza como alegorías de la ingratitud, cuya idea proviene de la tradición y fue estampada por Alciato en su emblema CXXV:

> Con fuerte brazo asida estrechamente,
> la vana calabaza que, arrogante,
> al pie nació de un pino y, al instante,
> encaramarse quiso hasta la frente.
>
> Hallose ya en la cumbre, ¡qué eminente!
> con aquella hojarasca, ¡qué elegante!
> y al verse tan lozana y tan galante
> vanidades presume, aunque no siente.
>
> Tan erguida del pompanage vano
> le miraba un ciprés funesto y tierno
> y, al ver el boato del verdor lozano,

> ¡Qué bueno fuera —dijo—, a ser eterno!
> Gozad de vuestro tiempo, que es verano,
> mas sabed calabazas que hay hibierno.

Si miramos bien, no tenemos en toda la literatura novohispana un solo texto como *El Muerdequedito.* Fuera de la literatura que Alfonso Reyes llamó "ancilar", aquella de los festejos religiosos a la Inmaculada o al *Corpus* o alguna otra festividad religiosa, o la que celebraban el Cabildo de la Ciudad, la Universidad o la Catedral a la llegada de un virrey o un arzobispo, fuera de la literatura que lloraba la desaparición de un gobernante o de la que aparece en las páginas preliminares de los libros, fuera de esa literatura burocrática, prácticamente no tenemos nada. Es curioso que esta joya de las letras coloniales haya permanecido prácticamente inédita[8] y sumamente desconocida para el público general.

Como también señala Méndez Plancarte, *El muerdequedito* abre el siglo XVIII de la literatura novohispana puesto que contiene todos los ingredientes que habrán de caracterizar a la literatura dieciochesca. Sonetos satíricos, sonetos ultrabarrocos, fábulas al más puro estilo de Iriarte y Samaniego. Pone en evidencia la vida ociosa que llevaban los religiosos regulares y se mofa de cuanto ocurre cotidianamente. No es gratuito que este siglo haya adoptado el humor cáustico y lúdico de Quevedo para criticar a la sociedad y sus costumbres. Y sólo un letrado capaz de ver equilibradamente el mundo, pudo ser capaz de satirizar con gran ingenio e imparcialidad la crisis de gobierno que llevó al capítulo dominico de 1714 en Puebla, legal sí, pero indudablemente injusto. ¿Quién es este autor?

El autor

Con la factura de su *Bibliotheca mexicana*, Juan José de Eguiara y Eguren no sólo se propuso refutar en 1755 las palabras del deán alicantino Manuel Martí, quien afirmaba con un tono enfático, sobrado de audacia, que en América no había libros ni bibliotecas ni maestros, ni siquiera estudiantes o personas capaces de cultivar las letras. Especialmente en México, no podía haber nadie con el más mínimo deseo de aprender las cosas que tanto gustaban a su joven amigo Antonio Carrillo. En su magna obra, el protobibliógrafo novohispano tomó por su cuenta también la empresa de desmentir la *Réplica* que Salvador José Mañer había hecho al padre Feijóo sobre una

[8] Méndez Plancarte menciona la edición que hizo Carlos María de Bustamante en *La Marimba de México*, suplemento número 1, 25 de febrero de 1832, con un manuscrito de Tehuacán, fechado en 1761.

idea muy extendida acerca del Viejo Mundo: que los hispanoamericanos desplegaban "una inteligencia clara y brillante en su juventud", pero que caducaba temprano "y en la edad madura perdía su esplendor y viveza, si es que no trocaba en mentalidad obtusa y chocha".[9] Las pruebas que don Benito Jerónimo había expuesto en su *Teatro crítico universal* ("Españoles americanos", 1734) sobre la falsedad de esta tesis fueron rebatidas con el argumento de que "sólo uno de los catorce [personajes] citados [por él] había pasado su vida en América, mientras que los restantes, por haber resi-ido en Europa, recibieron de ésta el vigor y la firmeza del espíritu". Es así como Eguiara entró a la polémica en defensa tanto de sus paisanos americanos como del ilustrado español Feijóo y esbozó una extensa galería de hombres ilustres —entre los que por supuesto figuraba el propio Eguiara— quienes a pesar de su avanzada edad habían continuado produciendo en las tierras mexicanas una obra que podría parangonarse a la de cualquier intelectual europeo.

El primero de los nombres con que Eguiara había de iniciar su enorme lista de sabios ancianos que florecían en estas tierras fue precisamente Juan de la Villa y Sánchez, autor del manuscrito titulado *El Muerdequedito*, y autor, además, de muchas obras devotas que merecieron el honor de la reimpresión durante el siglo XVIII y que incluso se siguieron imprimiendo ya bien entrado el siglo XIX, tanto en la ciudad de México como en la ciudad de Puebla. Decía Eguiara en el número XIII de sus "*Anteloquia*" a la *Biblioteca mexicana*:

> En la Puebla de los Ángeles florece y brilla el dominico fray Juan de la Villa y Sánchez, que aun siendo más que septuagenario, escribe y publica libros, predica todos los domingos desde el púlpito a los cofrades del Rosario y asiste a muchos otros negocios.[10]

Estas palabras datan, como hemos dicho, de 1755 y podemos confiar plenamente en ellas, puesto que Eguiara conocía muy bien al fraile poblano Juan de la Villa y Sánchez, miembro ilustre de la Orden de Predicadores. En 1750, su hermano, Manuel Joaquín de Eguiara, había dictaminado una obra de este religioso, el *Sermón del nacimiento del glorioso precursor de Cristo, san Juan Bautista*, que fue publicada en la capital mexicana, en

[9] Hermenegildo Corbató, "Feijoo y los españoles americanos", citado por Agustín Millares Carlo en la "Noticia bibliográfica" que precede a su edición de los *Prólogos a la Biblioteca mexicana de Juan José de Eguiara y Eguren*. Sobre la extendida costumbre europea de suponer que los americanos tenían una naturaleza perezosa que era producto del medio ambiente y el clima, recordemos que es un viejo tópico. Se encuentra desde muy temprano en autores como el médico sevillano Juan de Cárdenas: *Primera parte de los Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. También está, por supuesto, en el enemigo público de las Indias, Cristóbal Suárez de Figueroa (*El pasajero*) y hasta en el ponderado Baltasar Gracián (*El discreto*). La lista podría hacerse inmensa.
[10] p. 144 de la edición citada.

la imprenta del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera. Dos años más tarde, Villa y Sánchez dictaminaría un opúsculo para cuya impresión fue necesario vencer algunos reparos de la ortodoxia eclesiástica y someterlo al examen de los mayores teólogos de la época. Se trata del sermón panegírico titulado *La redentora del mundo preservada* por sí misma que había escrito el doctor Nicolás José Luis Fernández de Pomar, discípulo de Juan José de Eguiara. Este sermón se imprimió en la casa editora más moderna que por entonces tenía la ciudad de México: la del Colegio de San Ildefonso, establecida por los jesuitas pocos años después que los hermanos Eguiara trajeron a la Nueva España su propia imprenta para estampar en ella la *Bibliotheca mexicana*. Como es sabido, esta obra bibliográfica daría su nombre y su prestigio a la casa impresora de los hermanos Eguiara y Eguren pues con el tiempo se llamaría "La imprenta de la Bibliotheca mexicana", y habría de funcionar, igual que la de los jesuitas, hasta 1767. Pero volviendo a la dictaminación del opúsculo mencionado, no es extraño que se haya pedido a fray Juan de la Villa y Sánchez su parecer respecto a *La redentora del mundo,* si se toma en cuenta que el dominico estaba muy ligado a las causas poblanas. Fernández de Pomar era juez eclesiástico en la parroquia de santa Isabel Cholula, además era natural del obispado de Puebla, había estudiado en el Colegio de San Ignacio de aquella misma ciudad y, por oposición, al igual que Juan José de Eguiara y Eguren muchos años antes, había concluido sus estudios con los jesuitas de San Ildefonso en la capital mexicana.

Existieron más nexos de los hermanos Eguiara y Eguren con el dominico Juan de la Villa. En 1754 la imprenta de la Bibliotheca mexicana reimprimió el *Rosario de agonizantes*, una obra piadosa en la que el fraile poblano de santo Domingo recomendaba una serie de oraciones como ejercicio para la buena muerte. En 1755, esta misma casa editora publicó varios sermones del doctor Andrés de Arce y Miranda, cura beneficiado de la parroquia de la Santa Cruz en Puebla y obispo electo de San Juan de Puerto Rico; el impreso llevaba un dictamen de Manuel Joaquín de Eguiara y la aprobación encomiosa del padre Juan de la Villa y Sánchez. Ese mismo año, la activa imprenta de los Eguiara publicó el *Sermón de nuestro glorioso padre Santo Domingo*, opúsculo del fraile poblano Villa y Sánchez que, otra vez, llevaba entre los pareceres el que don Manuel Joaquín de Eguiara había formulado a principios de 1755.

Se pueden desprender dos características de estas estrechas relaciones editoriales. La primera es que fray Juan de la Villa y Sánchez estuvo ligado a la imprenta de la Bibliotheca mexicana como autor y como dictaminador. La segunda es consecuencia de la primera: que los dictámenes del dominico están vinculados a los autores nacidos en el obispado de Puebla y que publicaron sus obras en la casa de los hermanos Eguiara

o estaban relacionados con ellos. Es así como se explica que en 1758 fray Juan haya participado en las honras que se hicieron a la madre María Ana Águeda de san Ignacio, primera priora y fundadora del convento de las dominicas recoletas de santa Rosa en Puebla, un opúsculo de cincuenta y ocho páginas que precede al texto de esta monja titulado *Marabillas del divino amor, sella-das con el sello de la verdad*. Este volumen, hecho en las prensas de la Bibliotheca mexicana, aparece encabezado con el nombre del jesuita José Bellido, de origen español, pero también ligado al obispado de Puebla, quien llenó las trece páginas preliminares con la biografía de sor Águeda de san Ignacio. Para Villa y Sánchez este volumen representó la segunda edición de su trabajo que había publicado dos años antes, en 1756, con un dictamen de José Bellido en la imprenta poblana de la viuda de Miguel de Ortega y Bonilla. Y es así también como se explica que, en ese mismo año de 1758, un año de intensa actividad editorial en la Nueva España, apareciera uno de los libros de mayor belleza tipográfica que hayan salido de las prensas mexicanas: la primera parte del *Rosario mental* de fray Juan de la Villa y Sánchez, publicado por la imprenta de la Bibliotheca mexicana y dictaminado por Juan José de Eguiara y Eguren. Manuel Toussaint, en su "Printing in Mexico during the XVIII Century",[11] incluyó un facsímil de la portada de este libro cuyos primores no sólo se pueden hallar en la tipografía y el diseño a dos columnas, sino en sus índices, en su composición toda y acaso en su piadoso contenido, tan alejado de los gustos actuales. Como señalamos arriba, para fray Juan ésta fue la obra más importante de su vida. Planeó hacerla en tres partes, pero sólo pudo llegar hasta la segunda que se editó póstumamente, en 1764. En este libro apareció un soneto laudatorio de sus hermanos de religión que habla de las consideraciones dispensadas al ilustre fraile poblano:

> ¡Quien fuera Villa, para hablar de Villa!
> Exclama su Provincia edificada;
> Pues sólo su Cabeza, tan graduada,
> Dignamente alabara tal Capilla:
> Sólo el que haciendo púlpito su silla,
> Predicó esta pasión no predicada,
> Pudiera sin pasión dar adecuada
> Alabanza a las luces con que brilla.
> Mas si de Christo muerto, moribundo,
> Tuvo una inteligencia relevante,
> De sus Virtudes no, por el profundo
> Abatimiento, que ostentó constante;

[11] *En Mexican Art & Life*. In the 409 th. *Anniversay of Printing in Mexico*.

Pues no ignorando cosa de este mundo,
Sólo fue de sus prendas ignorante.

Ligado, pues, fray Juan de la Villa y Sánchez a las causas poblanas, el erudito alemán Hugo Leight, en su extraordinario libro sobre *Las calles de Puebla*, publicado por primera vez en 1934, lo cita a propósito de la cédula real de 1741, en la que se pedía a los alcaldes mayores que informaran acerca de los pueblos de su jurisdicción. El ayuntamiento de Puebla encargó al poblanófilo Diego Antonio Bermúdez de Castro[12] y a Juan de la Villa y Sánchez que elaboraran el informe solicitado por el virrey conde de Fuenclara en enero de 1746. Pero Bermúdez estaba ya muy enfermo y murió antes de que ambos terminaran este trabajo. Fray Juan lo acabó en septiembre de ese año y lo entregó al ayuntamiento quien a su vez lo remitió al nuevo virrey, pues el conde de Fuenclara había dejado el mando en el mes de julio. Casi un siglo después, en 1835, el que fuera alcalde de la ciudad hasta 1834, Francisco Javier de la Peña, adicionó con extensas notas el informe de Bermúdez de Castro y Juan de la Villa y lo publicó con el título de *Puebla sagrada y profana*.[13]

Por cierto que Leight proporciona como fechas de nacimiento y muerte del padre Juan de la Villa y Sánchez los años de 1697 y 1751. Agrega, además, una litografía del siglo XIX con el retrato borroso del fraile dominico que perteneció al historiador Francisco Pérez de Salazar. Se trata de un retrato muy convencional pues, sospechosamente, los rasgos del padre Villa y Sánchez son muy similares a los del padre fray Bartolomé de las Casas y muy cercanos a los que portan las efigies de santo Domingo. Lo cierto es que no pudo haber nacido en 1697 porque *El muerdequedito* data de 1714 y, aun cuando no es imposible que a los diecisiete años se puedan escribir obras extraordinarias, es muy difícil que a esa edad se consiga un tono de autoridad moral como el que despliega el autor del manuscrito. En cuanto a la fecha de su muerte, ya se ha visto que en 1755 Eguiara lo menciona en sus "Prólogos" a la *Bibliotheca mexicana* como uno de los principales autores dinogerontes que se encuentran activos en las tierras mexicanas. Allende, por supuesto, del gran trabajo editorial que realiza con los hermanos Eguiara y Eguren. La noticia que permiten inferir las fechas biográficas más probables del

[12] Bermúdez de Castro nació hacia 1692 y murió en 1746. Estudió en los colegios de la Compañía de Jesús, fue escribano y notario en la curia eclesiástica del obispado de Puebla. Su importancia es capital para la conformación de la *Bibliotheca mexicana* de Eguiara.

[13] *Cfr.* Hugo Leight. *Las calles de Puebla*. Hay una edición moderna de este informe: fray Juan de la Villa y Sánchez, Francisco Javier de la Peña, *Puebla sagrada y profana. Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746* (véase la bibliografía). Desgraciadamente es una edición facsimilar; hace falta una edición anotada y precedida de un buen estudio introductorio para la inteligencia clara de las materias ahí tratadas.

padre Juan de la Villa y Sánchez se encuentra en la dedicatoria que hiciera el doctor Andrés de Arce y Miranda a Juan José de Eguiara y Eguren en el tercer volumen de sus *Sermones* publicado por la imprenta de la Bibliotheca mexicana en 1761. Refiriéndose a la polémica entre Feijóo y Mañer, en la que Eguiara había tomado partido más por la causa americana que por el autor del *Teatro crítico*, Arce y Miranda decía:

> Sin embargo, V. S. en sus antiloquios ha esforzado más el argumento, añadiendo a los ejemplares que agrega el ilustrísimo Feijóo, otros muchos no menos ilustres y de data más reciente, entre quienes descuellan los vene-rables varones Juan Antonio de Oviedo, Francisco Javier Solchaga y fray Juan de la Villa y Sánchez, de los cuales, los dos primeros, acaban de morir prope nonagenarios, y el tercero falleció en este presente año en la edad de setenta y siete

Si las palabras de Arce y Miranda están fechadas en septiembre de 1760 y ese fue el año en que murió Juan de la Villa, entonces este notable varón nació en 1683 y escribió. *El muerdequedito* a la edad de treintaiún años. Ya no era, desde la perspectiva de aquella época, un hombre joven. Vivió, como diría Beristáin, "admirado de los sabios de su tiempo y perseguido de los que no lo eran"; y murió "llorado de todos".

Con estas credenciales, Juan de la Villa y Sánchez, *El muerdequedito*, se une a Pedro de Avendaño y Suárez de Souza y a la otra sátira de la literatura novohispana que, no obstante su indudable importancia, no ha tenido tampoco la difusión que merece. Titulada como *Fe de erratas* fue escrita para satirizar la predicación del 2 de febrero de 1703 que hiciera el arcediano de la Metropolitana, Diego Suazo de Coscojales. Aun cuando la *Fe de erratas* apareció más de una década antes que *El muerdequedito*, por su tono, su contenido y los géneros literarios que maneja, no podemos argumentar que se trata ya de una obra completamente dieciochesca. En cambio, *El muerdequedito* es una obra que contiene todos los tonos y los géneros literarios que habrán de utilizarse en el siglo de la Ilustración. Y, lo más importante, pertenece al rarísimo género de los textos novohispanos que llegaron a nuestro siglo. Por esa sola razón merece el honor de las prensas y la atención de nuestros historiadores.

Bibliografía

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, Ed. facs., UNAM-Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A. C., México, 1980.

Cárdenas, Juan de, *Primera parte de los Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Pedro Ocharte, México, 1591.

Leight, Hugo, *Las calles de Puebla*, Secretaría de Cultura, Puebla, 1999, 5ª reimpresión.

Méndez Plancarte, Alfonso, *Poetas novohispanos. Segundo siglo (1621-1721)*, Parte segunda, UNAM, México, 1945.

Millares Carlo, Agustín, "Noticia bibliográfica" en *Prólogos a la* Biblioteca Mexicana *de Juan José de Eguiara y Eguren*. 2ª ed., FCE, México, 1984.

Toussaint, Manuel, *Mexican Art & Life. In the 409 th. Anniversay of Printing in Mexico*, núm. 7, 1939.

Villa y Sánchez, Fray Juan de la; Francisco Javier de la Peña, *Puebla sagrada y profana. Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1997.

BELLEZA, RAZÓN Y LUZ. LA ESTÉTICA DE PEDRO JOSÉ MÁRQUEZ. JESUITA DEL SIGLO XVIII

Oliver Eduardo López Martínez
Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica del Estado de Zacatecas
suceso60@hotmail.com

Dentro de la infinita variedad de temas que toca el pensamiento mexicano, el tema de la estética es mucho más fácil de encontrar en el siglo XX, no es sino hasta José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos en donde encontramos reflexiones directamente dedicadas al arte en su totalidad o a temas como el gusto, la belleza y el genio. Sin embargo, son pocos los autores novohispanos, los que se han ocupado sobre cualquiera de los aspectos de la Estética. Tal es el caso del jesuita mexicano del siglo XVIII Pedro José Márquez, quien después de la expulsión de la Compañía en 1767, estando en Italia, escribe una pequeña obra intitulada *Sobre lo bello en general,* que después fue incluida como apéndice de sus *Ejercitaciones arquitectónicas sobre los espectáculos de los antiguos* en 1808 en Roma. Es en este llamado "Apéndice sobre lo bello en general" en donde encontramos las ideas estéticas de Pedro José Márquez con las cuales propone dar a conocer al lector sus ideas sobre la belleza y el arte.

Bernabé Navarro comenta que los jesuitas "antes del destierro, casi no publicaron nada. En Italia, en cambio, sus muchas y variadas publicaciones llamaron poderosamente la atención"[1]. Tal es el caso de Pedro José Márquez quien se encontraba entre los expulsos y que en Roma publica en italiano sus *Ejercitaciones arquitectónicas…* fue entonces en Europa en donde da a conocer su pensamiento. Tenemos noticias del padre Márquez por Marcelino Menéndez y Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas en España* quien encuentra el *Discurso sobre lo bello* "sólo notable por la confusión de ideas que en él reina"[2]. Justino Fernández, en un artículo llamado "Pedro José Márquez en el recuerdo y en la crítica"[3], escribe sobre los diversos autores que hacen mención del jesuita, desde el barón von Humboldt quien lo alude a propósito de arqueología en su *Ensayo político de la Nueva España*, hasta el Padre Gabriel Méndez Plancarte en *Humanistas mexicanos del siglo XVIII* y el mismo Justino Fernández, además de en el texto citado en *Goya contemporáneo,* de 1946, en *Arte moderno y contemporáneo,* de 1952, y en *Coatlicue* de 1954 y 1959.

---

[1] Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana en el siglo XVIII*, p. 111.

[2] Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España. Reseña histórica del desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XVIII*, p. 113.

[3] Fernández, Justino, "Pedro José Márquez en el recuerdo en la crítica".

Sobre la vida de Pedro José Márquez sabemos que estaba entre los expulsos en el año de 1767 "enseñando latinidad en el colegio de Puebla"[4] y de su muerte acaecida el 2 de septiembre de 1820.

> Originario de Guanajuato, y considerado el primer teórico de la estética y arqueólogo mexicano, que ha despertado interés en los últimos años por su relación con la obra de Vitrubio. Márquez nació en Rincón de León (hoy San Francisco del Rincón) el 22 de febrero de 1741, en el seno de una familia humilde. El 4 de marzo de 1761 ingresó a la Compañía de Jesús e hizo sus votos simples en Tepotzotlán en el año de 1763. Cuando la orden de expulsión fue ejecutada.
>
> Márquez, estudiante del primer año de Teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México, se embarcó con sus hermanos en el puerto de Veracruz rumbo al destierro. En Roma fue ordenado sacerdote en 1769, y regresó a México cuando la Compañía de Jesús fue restablecida en 1816, siendo uno de los pocos jesuitas que lograron volver del exilio. Aquí se dedicó a impartir clases a los novicios del Colegio de San Ildefonso y formó parte del movimiento renovador del siglo XVIII, el cual tocó varios campos del conocimiento como la filosofía, las ciencias, las artes y la literatura.[5]

La obra del padre Márquez está conformada por catorce libros publicados en italiano y español; sus estudios tratan sobre arqueología, historia y el arte de la antigüedad clásica y del México prehispánico. Debido a los temas y a la rigurosidad con la que los abordó, el padre Márquez alcanzó en la Europa de su tiempo un amplio reconocimiento, que se extiende al nuestro, aunque paradójicamente, poco se sabe sobre su estancia en Italia, que abarcó cerca de cincuenta años y aún quedan enormes lagunas sobre sus ideas y sus obras.

Lo que nos interesa en este momento es la disertación de Márquez para determinar por qué atribuimos lo bello a ciertos objetos. Esto trata de responderlo en el texto *Sobre lo bello en general,* un opúsculo en el que hace un recorrido por las diversas fuentes de las cuales extraemos el concepto de belleza, partiendo desde lo que producen los sentidos en nuestro entendimiento, mesurados por la razón, hasta decir que es bello aquello que aporta placer al espíritu[6]. ¿Qué tipo de placer es ese que se puede considerar bello sin que llegue a contaminarse por la mera pasión? ¿Cómo puede ser bello aquello que es

---

[4] *Ibidem.*

[5] Valdés García, Hilda Julieta, *Pedro José Márquez, primer teórico de la estética mesoamericana*, p. 60.

[6] José Márquez, Pedro, *Ejercitaciones arquitectónicas sobre los espectáculos de los antiguos con apéndice sobre lo bello en general*, p. 447.

percibido por los banales sentidos? El interés principal de Márquez es la arquitectura, al juzgar e investigar la arquitectura le parece grata ocupación en donde se le manifiesta lo bello[7].

Para Márquez son los griegos quienes fundaban sus juicios únicamente en la razón, "sólo la razón intervenía en el discernimiento de la belleza"[8]. Así que únicamente mediante la razón podrían determinarse los objetos bellos, la pasión no intervenía como juez en estos asuntos de belleza. La cuestión es que sin intervenir la pasión, lo bello agrada, dice: "de la unión de lo bello con el juicio de razón resulta que sólo es y puede llamarse bello, aquello en que la razón, o sea el espíritu, encuentra complacencia"[9]. Esta relación entre razón y belleza la encontramos en Plotino, cuando se pregunta en virtud de qué son bellas las cosas, tanto las de allá como las de acá, responde: "—Nuestra respuesta es que las de acá lo son por participación en una forma. Porque todo lo informe, como es susceptible por naturaleza de conformación y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina"[10]. La participación de la forma es, pues, esa relación con la razón, pues en Plotino forma y *logos* apenas difieren.[11] La relación es entre cuerpo y razón, más adelante dice Plotino en su *Eneada* sexta "He aquí, pues, cómo se origina el cuerpo bello por la comunión con una razón originaria de Seres divinos"[12].

De los objetos que nos agradan o nos causan placer, cómo sabemos cuáles son bellos y cuáles no lo son. El agrado para Márquez proviene de las "impresiones primarias de los objetos"[13]. Y estas son de tres tipos: primero, el placer que produce el olfato el gusto y el tacto segundo, el de los sentidos corporales como la vista y el oído; y el tercero, el placer producido por medio de las potencias espirituales, en el que no es necesaria la intervención de los sentidos corporales.

> El primer género deposita sus primeras impresiones agradables en los sentidos, se diría que casi de forma independiente del espíritu; el segundo las deja en el espíritu tocando primero los sentidos, pero el tercero sin ninguna acción, al menos inmediata, de éstos, se presenta al espíritu y en él produce su efecto entero[14].

---

[7] *Idem*.

[8] *Ibidem,* p. 441.

[9] *Idem*.

[10] Plotino, *Eneada*, 1, 6, 2.

[11] *Idem*.

[12] *Ibidem*.

[13] José Márquez, Pedro, *Ejercitaciones*…, p. 443.

[14] *Ibidem*, pp. 445-446.

Solamente a los terceros y a los segundos es a los que Márquez puede atribuir el concepto de placeres bellos. Y aquí encontramos nuevamente una relación con Plotino cuando habla acerca de las bellezas ulteriores, "que ya no le toca ver a la percepción sensible, sino que es el alma quien sin mediación de órganos las ve y las enjuicia, hay que contemplarlas elevándonos, tras dejar que se quede acá abajo la percepción sensible"[15].

Pero, cómo es que se aplica el concepto de lo bello a ciertos objetos como las llamadas obras de arte. De acuerdo con Márquez, como ya se dijo, lo bello es "aquello que aporta placer al espíritu"[16]. Por lo tanto, tendrá que haber en ciertos objetos algunas cualidades que agraden al espíritu, y así mismo, el espíritu tendrá que contar con ciertas acciones con las cuales pueda percibir las cualidades de los objetos. En otras palabras para explicar por qué ciertos objetos son bellos, Márquez establece una correspondencia entre ciertos objetos y el espíritu. Los objetos deben tener las cualidades de ser verdaderos y buenos, así, estas dos cualidades corresponderán con las acciones del espíritu que son el entendimiento y la voluntad. Lo bello de los objetos agrada al entendimiento en el espíritu y lo bueno en los objetos agrada a la voluntad en el espíritu. La cuestión que surge enseguida es qué debemos entender por verdadero y qué, por bueno.

Para definir lo verdadero Márquez acude al espíritu dieciochesco y lo verdadero es aquello que satisface a la razón, a sus principios[17]. Para hablar de lo bueno es necesario precisar si se trata de lo bueno moral o de lo bueno físico.

> Si hablamos de lo bueno moral, nos referimos a aquello que es conforme a la honestidad, o sea, a los principios de justicia y, máxime, de rectitud; y si hablamos de lo bueno físico, nos referimos a aquello que por ser conforme a tales y cuales principios se sabe que es perfecto en su género.[18]

Esta separación, según Márquez, de lo verdadero y lo bueno no se presenta tal cual en la realidad puesto que nunca encontramos nada verdadero que no sea bueno y viceversa "Una virtud es buena porque su práctica es conforme a las máximas de honestidad, y tiene algo de verdadero porque las mencionadas máximas son conformes a la razón y a los principios de lo verdadero".

---

15 Plotino, *op. cit.,* 1, 6, 4.

16 *Supra*, nota 6.

17 José Márquez, Pedro, *Ejercitaciones*… p. 447.

18 *Ibidem*, pp. 447-449.

La percepción de lo bello hasta este momento es una correspondencia que se establece entre la voluntad y el espíritu de un sujeto; y lo verdadero y lo bueno de un objeto, es decir, en presencia de un objeto verdadero y bueno, el espíritu y la inteligencia perciben la belleza. Pero ¿cómo hacer para no percibir verdad y bondad en objetos que no lo tienen? Márquez establece una regla en tres pasos:

> En primer lugar: en proporción del buen uso que uno sabe hacer de su razón, las percepciones en que se fundarán los dichos de otros serán más o menos seguras. En segundo, cuanto mayor sea el número de las personas confiables que afirmen una verdad, tanto mayor crédito habrá de concederse a sus afirmaciones. Tercero: si sus afirmaciones no son simples dichos, sino proposiciones demostradas con razones claras e inteligibles, llegarán al grado de innegables.[19]

Estos tres pasos son útiles para determinar la belleza en los objetos físicos y sólo para aquellos que son solamente sensibles y no participan del espíritu, pero habrá que determinar cómo se expresa la belleza en aquellos puramente espirituales, "en los cuáles se encuentra la auténtica belleza",[20] pues ya quedó antes explicado que hay tres tipos de impresiones bellas y las del tercer tipo son las más puras. Las primeras y las segundas impresiones bellas son reconocidas como tales por esta correspondencia sujeto-objeto: "de manera semejante, son reconocidos como bellos los sonidos y las voces armónicas, o producidas por la naturaleza o realizadas por el arte, en cuanto que son recibidas por el espíritu mediante el oído, el espíritu se percata de que están reguladas según sus respectivas leyes".[21]

Pero hay un tercer tipo de cosas bellas, aquellas que, si bien requieren de los sentidos para causar impresiones bellas, se pueda prescindir de ellos, porque, dice Márquez "en ocasiones, ni siquiera para eso sirven: pues sin oír con mis propios oídos la voz de Cicerón, en leyendo sus obras, o solamente acordándome de algún pasaje de sus discursos, siento el placer que me aporta su discurso elocuentísimo"[22]. A esto lo considera Márquez el buen gusto, el saber oír y saber escuchar "con discernimiento".[23] Aunque este buen gusto no es universal, pues difiere en cada persona debido a dos regulaciones: una interna que depende de la naturaleza de cada persona para escuchar o ver algo que le agrade, y una externa que depende de la educación cultural de cada

[19] *Ibidem*, p. 541.
[20] *Ibidem*, p. 455.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, p. 457.
[23] *Ibidem*, p. 459.

persona, de cada nación.[24] Aunque es la razón quién superará a la pasión para discernir lo bello. Dice Márquez:

> Y aquí tenemos cada vez más confirmada nuestra opinión de que lo bello es objeto sólo de la razón, y sólo de los seres racionales, quienes son los únicos que pueden percibir la complacencia que la belleza aporta: y esto como siempre se ha dicho, porque sólo los racionales pueden comprender lo verdadero y lo bueno fundado en las máximas y principios justos de los que nacen y con los que se conforman, y que han de regular nuestra vista y nuestro oído, de donde resulta el buen gusto tan necesario el discernimiento de las bellezas, ora naturales ora artificiales.[25]

Aun así, el padre Márquez no queda convencido de que el buen gusto sea el punto determinante para considerar las cosas bellas, sino que considera que hay algo todavía incógnito que no ha sido explicado suficientemente, "ese encantamiento, ese no sé qué de las bellezas"[26], recordándonos a Jerónimo Feijoo quien en su *Teatro crítico universal* sintetiza lo que agrada con el no sé que, tal cosa "que agrada, que enamora, que hechiza".[27] De cualquier manera esa incógnita no queda fuera de la razón, pues para que algo agrade deberá seguir ciertas reglas con novedad y sabia elección y es la novedad la que influye para que ciertas cosas sean bellas y encanten.

Dice Márquez que "todas las cosas cambian su aspecto con la novedad",[28] por eso es que se prefieren las cosas nuevas como la juventud, los vestidos nuevos, el amanecer, "en suma, toda cosa perfecta que se presente como nueva, o porque comience a serlo o porque (como la luz) nunca envejezca, siempre gustará por su perfección y por su novedad"[29]. La novedad es aquí sinónimo de luz y de perfección y la perfección nos hará descubrir la belleza. Sin duda, estamos ante una idea completamente medieval, la luz como perfección es una constante desde Plotino, pasando por Grosseteste y Juan Escoto Eriúgena hasta santo Tomás, pero es en la Edad Media en donde se alude constantemente. En la luz se encuentra la perfección: "san Buenaventura dice: entre todos los cuerpos el mejor, el más delirante y el más bello es la luz física"[30]. Para Grosseteste "la luz es la belleza y el adorno de toda criatura visible"[31]. Entonces es la luz en la reflexión estética

[24] *Ibidem,* p. 463.
[25] *Ibidem,* p. 467.
[26] *Ibidem,* p. 469.
[27] Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, tomo sexto, discurso duodécimo. Edición digital de las *Obras* de Feijoo (http://www.filosofia.org/feijoo.htm).
[28] *Ibidem,* p. 471.
[29] *Ibidem,* p. 473.
[30] Edgar de Bruyne, *La estética de la Edad Media*, p. 80.
[31] *Idem*, p. 82.

de Pedro José Márquez sinónimo de la novedad la que determinará qué cosas son bellas al espíritu, no ya por la sensación que causa por medio de los sentidos, sino por la impresión que provoca en el alma, pues "la luz es la cosa más bella que se conoce; y no tanto en sí misma, cuanto porque se irradia hacia las demás cosas bellas y hace que nos muestren la belleza que poseen[32]. Como el alma plotiniana "que en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de lo de su estirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos"[33].

La luz, en tanto que novedad, siempre será bella y siempre transmitirá esta belleza a los objetos y acciones que participen de la novedad, por tanto, también de la perfección: "Lo que al espíritu le agrada es lo bello y lo perfecto".[34] El espíritu queda extasiado de esta forma por aquellas cosas naturales o artificiales que considera como bellas y mostrándoselos constantemente como nuevos haciéndolo feliz: "Bello es aquello que hace feliz"[35]. La felicidad que producen las cosas bellas consiste en la verdad y la bondad expresadas a través de la novedad, de la luz. Márquez afirma que los objetos se pueden presentar como nuevos de dos maneras:

> O mostrando ellos mismos, sucesivamente sus bellas cualidades, o reconociéndolas el espíritu en los mismos, una por una. De la primera manera muestran sucesivamente sus calidades aquellos objetos que tienen vida y que se mueven por sí mismos, porque con la mirada, con el movimiento, con la locución, etcétera, explican sus propios méritos; y de manera semejante las producciones de la poesía, de la música y de la elocuencia, al representarse realmente, van sucesivamente poniendo frente a los espectadores lo que tienen de bello. De la otra manera, el espíritu reconoce, una tras otra, las perfecciones de los otros objetos, los cuales carecen de movimiento propio o si acaso lo tienen, están en reposo: son tales los artefactos de la pintura, de la escultura y de la arquitectura, los ya mencionados de la poesía, la oratoria y la música cuando sólo se leen en los libros, y también aquellos que tienen vida, cuando no están ejerciendo sus potencias.[36]

Pedro Márquez nos conduce a observar lo que de nuevo presentan los objetos considerados bellos y esta novedad es representada por la luminosidad que hay en el objeto a considerar o en la novedad estimada, así incluye las Artes como afectadas por esa luz que es además perceptible por medio de la razón. El arte entones para Pedro José Márquez es la participación de la novedad en los objetos que el espíritu

[32] Pedro José Márquez, *op. cit.*, p. 473.
[33] Plotino, *op. cit.*, 1, 6, 2.
[34] Pedro José Márquez, *op. cit.* p. 475.
[35] *Ibidem,* p. 489.
[36] *Ibidem,* p. 477.

percibe y la estética que sostiene es perfectamente una estética dieciochesca bajo los parámetros de Ernst Cassirer: "una estética en donde el pensamiento avanza y se aleja cada vez más de la problemática de la pura forma lógica y cada vez con mayor claridad desemboca en una problemática más onda de contenido espiritual".[37] Aunque Márquez no deje de lado la parte racional en sus consideraciones sobre lo bello, sigue latente esa parte espiritual en la que descansa el juicio estético. Se debate entre la razón y la imaginación, entre lo corpóreo y lo espiritual, pero el problema fundamental de lo bello queda debidamente atacado.

Cassirer afirma que "aun todo lo que considerado en sí mismo pudiera parecernos como un mero despiste dentro de la estética del siglo XVIII ha colaborado indirectamente en su producción, en su logro final"[38], y el padre Márquez es partícipe de esta discusión, con todo y su tradición escolástica es participe de la modernidad que los jesuitas promulgaron tanto en Europa como en América y, sin duda, podemos hablar de él como el primer teórico de la estética en la Nueva España.

Fuentes

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, FCE, México, 1984.

De Bruyne, Edgar, *La estética de la Edad Media*, Visor, La balsa de Medusa, Madrid, 2004.

Fernández, Justino, "Pedro José Márquez en el recuerdo en la crítica", *Anales del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, N° 32, UNAM, México, 1963.

Jerónimo Feijoo, Benito, *Teatro crítico universal*, Tomo sexto, discurso duodécimo. Edición digital de las *Obras de Feijoo*, http://www.filosofia.org/feijoo.htm (17 de septiembre de 2012).

José Márquez, Pedro, *Antología:* I*nstituciones teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro José Márquez*, Prólogo de Virginia Aspe Armella, traducción del latín de Mauricio Beuchot, Carolina Ponce Hernández y María Leticia López Serratos. Traducción del italiano y nota introductoria de José Luis Bernal Arévalo, FFyL, UNAM-UAEM, México, 2007.

[37] Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, p. 305.

[38] *Ibidem*, pp. 306-307.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España. Reseña histórica del desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XVIII*, Porrúa, México, 1985.

Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1964.

Plotino, *Enéadas*, traducción y notas Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1992.

Valdés García, Hilda Julieta, "Pedro José Márquez, primer teórico de la estética mesoamericana", *Ciencia y desarrollo*, volumen XXVI, N° 151, México, 2000.

FE Y RELIGIÓN, RASGO DE IDENTIDAD EN LA *RUSTICATIO MEXICANA* DE RAFAEL LANDÍVAR

Edith Marín Morales
UAEM
edith.marin_20@hotmail.com

> *Sólo en un país como México se podía dar algo tan lleno de ingredientes distintos unos de otros, lo indígena como base de excelente equilibrio con lo andaluz, que ya de por sí venía cargado de árabe, judío y quién sabe cuántas cosas más.*
>
> José Vasconcelos

Introducción

La intención de estas líneas es dar a conocer uno de los rasgos que dan cuenta de la mexicanidad en ciernes, esta investigación propone una lectura de la R*usticatio mexicana*[1] del jesuita Rafael Landívar[2] como la obra literaria que pone en evidencia uno de los elementos de una identidad nacional, bajo el entendido de que ésta es una construcción que se logra a través del discurso. Se extraen los elementos del poema que dan cuenta

---

[1] La *Rusticatio mexicana* es un poema de más de cinco mil hexámetros latinos, escrito en el siglo XVIII.
La novedad de los quince cantos y el apéndice, en que está dividida la obra, por una parte, contrastando con lo clásico de la forma y obligando al autor a ingeniosos rodeos y artificios de dicción para aclarar cosas tan extraordinarias, por otra parte el sincero y ferviente amor con que el poeta vuelve los ojos a la patria ausente. Las ediciones de la obra landivariana son dos, ambas publicadas antes de la muerte de Rafael Landívar. Una se denomina Multinense (Mut), es la *editio princeps,* y vio la luz en Módena en 1781; la otra identificada como Bononiense (Bon), es la *editio alteraauctior et emendatior*, publicada en Bolonia en 1782, notablemente aumentada y corregida por lo que es la definitiva.
La *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar, tanto en la edición de Módena (1781) como en la de Bolonia (1782), consta de un *Monitum*, advertencia al lector, en éste el poeta ofrece las razones del título, revela el sentido realista de su obra, además señala que al cantar en latín temas nuevos y de difícil descripción le faltarán palabras y a menudo el ritmo se rebelará contra las voces.

[2] *Cfr.* J. Antonio Villacorta, *Estudio bio-bliográfico sobre Rafael Landívar*, Tipografía Nacional, Guatemala, (Sin fecha), p. 3. "Nació en la muy noble y muy leal Ciudad de Santiago de los Caballeros de Goathemala el 27 de octubre del año del Señor de 1731, de padres relativamente acomodados y descendientes del conquistador Bernal Díaz del Castillo. Su padre llevaba por nombre Pedro de Landíbar y Caballero, su madre, Juana Xaviera Ruiz de Bustamante".

de la *singularidad novohispana*[3], para así mostrar una fase del proceso a través del cual se ven los albores de una identidad mexicana. Otro aspecto que es importante realzar en el poema es el propósito de valoración hacia la propia tierra desde sus rasgos peculiares: geografía, flora y fauna, costumbres, tradiciones, folklore e ideología. El trabajo se muestra a la luz de un tópico, la religión; se ha decidido tomar este motivo por ser uno de los elementos ideológicos del texto landivariano.

Por tanto, se fundirán dos elementos (prodigios e invocaciones) implícitos en la religión practicada por "aquel pueblo sin cultura", los elementos que dan cuenta de esa singularidad y su relación con las causas extratextuales: el exilio, que por efecto contrario a los fines perseguidos de Carlos III[4], estimuló y aceleró el proceso de "mexicanidad". Landívar como jesuita exiliado a través de su nostalgia creativa logra converger en un solo punto situado en torno a los signos propios de la incipiente nación mestiza. Resquebrajó las fronteras raciales e impulsó la construcción de un modelo cultural e hizo a todos los habitantes de este suelo hijos y herederos de la cultura prehispánica.

Rafael Landivar, junto a los jesuitas expatriados, se autonombra mexicano, lo cual rompe el paradigma étnico-racial y consolida la estructura simbólica de la nación mexicana. Logra integrar a todos los habitantes en la *Rusticatio mexicana* {*XE "Rusticatio Mexicana"*} a través del discurso poético. No excluye a los peninsulares, tampoco rompe

[3] Para el trabajo se utiliza el término que propone Octavio Paz, *singularidad novohispana*, en lugar de mexicanidad, esta decisión tiene una justificación: La Nueva España en el siglo XVIII era una colonia española por tanto no existía el concepto de mexicanidad, este término se acuñó años después; claro está que la Nueva España ya era México, tenía rasgos propios que lo identificaban como tal, sin embargo, dependía de España.

[4] Gustavo Sánchez, "Entorno histórico de Rafael Landívar" en *Rafael Landívar, una guía de estudio*, Universidad de San Carlos, Guatemala, 2010, pp. 15-16: "Entre la noche del 31 de marzo y la mañana del 2 de abril los miembros de la Compañía de Jesús fueron expulsados de todos los Reinos de España, incluyendo los Reinos de Ultramar. Le habían precedido las expulsiones de Portugal (1759) y Francia (1762). Los motivos históricos de la expulsión hasta el día de hoy no son claros. Algunos se inclinan por la acusación que se hizo a los Jesuitas de participar en los motines populares por la subida del precio del trigo, el Domingo de Ramos y el Lunes Santo de abril de 1766. Hay que tener en cuenta las expulsiones de Portugal y Francia. Ni siquiera la Real Pragmática dictaminando la expulsión es clara en lo que respecta a los motivos. El Rey menciona vagamente 'gravísimas causas relativas a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis pueblos, y otras urgentes, justas y necesarias que reservo en mi real ánimo; usando de la suprema autoridad económica que el Todopoderoso ha depositado en mis manos para la protección de mis vasallos y respeto de mi corona...'
Sea cual fuera la razón, el decreto de expulsión fue dictaminado por el fiscal Campomanes y aprobada por una sala reducida de Concejeros Reales el 29 de enero de 1767 y ratificado con decreto Real el 20 de febrero. La orden se ejecutó la noche del 31 de marzo en Madrid, y al amanecer del 2 de abril en el resto de España. En un cerrar y abrir de ojos todas las casas jesuitas fueron clausuradas y sus miembros incomunicados.

los lazos con la civilización occidental y con el horizonte geopolítico de la hispanidad. Al desplomarse el impero español, esta sociedad se descubre sin rumbo político, social y sin un proyecto económico, sin embargo, este proceso tiene un hito decisivo, hay un momento en el que los rasgos se integran para formar un rostro común, dichos rasgos se amalgaman para armar una imagen articulada.

El poema, según Octaviano Valdés, "nace de un clima espontáneo que armoniza los elementos divergentes de tres mundos: el latino, el español y el americano, amalgamados en la psicología del poeta […] Tiene la voz latina, pero el espíritu nutrido de sangre indígena y criolla; espíritu y voz que integran una forma cabal de Latinoamérica".[5]

Dos aspectos repetidos en torno a la obra, como se mencionó, son el exilio y la exaltación patriota del suelo novohispano. No se desmiente la influencia de ambos factores, lo que se pretende mostrar es que también puede ser comprendida como un texto inserto en el ámbito discursivo de *singularidad novohispana*, es decir, deconstruye para dar pie a una identidad. Bajo el entendido que el concepto de identidad es resultado de un proceso social que necesariamente implica la interacción entre los individuales y de éstos con la colectividad a través de un intercambio de culturas, teniendo en cuenta que la identidad nacional lleva implícita una identidad cultural, a la cual Peter L. Berger y Thomas Luckman definen como:

> El conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento que funcionan como elementos dentro de un grupo social, actúan para que los individuos que lo forman puedan fundamentar su sentimiento de pertenencia que hacen parte a la diversidad al interior de las mismas en respuesta a los intereses, códigos, normas y rituales que comparten dichos grupos dentro de la cultura dominante. La construcción de identidades es "un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad". Las identidades se construyen a través de un proceso de individualización por los propios actores para los que son fuentes de sentido y aunque se puedan originar en las instituciones dominantes, sólo lo son si los actores sociales las interiorizan y sobre esto último construyen su sentido.[6]

El concepto de identidad es el espacio donde nos expresamos, nos encontramos y nos vemos emocionalmente; es un fenómeno vivencial, no conceptual o imaginativo.

---

[5] Octaviano Valdés, *Rafael Landívar rusticatio mexicana*, Jus, 1965, pp. 13-14.

[6] *Cfr.* Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988, p. 240.

Hart afirma que la cultura es un concepto que está estrechamente ligado a la identidad, debido a la trascendencia en el tiempo de aspectos que pueden ser conservados, pero va más allá, pues deja su visión de que la cultura puede estar sometida a transformaciones, debido al surgimiento de nuevos valores y elementos que en un momento determinado pueden marcar pautas en la cultura y quedarse incorporadas a ella, está enfatizado en la complejidad de este fenómeno al que constantemente está sometida la sociedad por medio de un conjunto de elementos históricos, sociales y políticos.

Dadas las definiciones para el propósito de este trabajo, mostraremos, a manera de conjunto, algunos motivos líricos que entretejen el sentido de toda la obra y apunta a la caracterización de la idiosincrasia en camino a una conformación de identidad nacional a través de la creación poética.

La religiosidad en la *Rusticatio mexicana*

¿En qué sentido es religiosa la *Rusticatio mexicana*? Esta interrogante pareciera esfumarse con el ulular del viento por tratarse de una descripción de la naturaleza y de las costumbres de los habitantes de la Nueva España, que pretende ser científica, en el sentido de las ciencias experimentales. Sin embargo, muestra diversos ejes, uno de ellos es la fe-religión, el cual es un punto clave debido a que a lo largo del poema hay suficientes elementos de religiosidad, en los quince cantos aparecen dioses a la par que se exalta su belleza natural y la destreza humana americana.

De modo que muestra un edén perfecto, reflejado en una naturaleza de grandes horizontes y posibilidades, y además animada, en sus valores e ingenio, por la presencia transparente de la divinidad: un mundo en que Dios está presente.

Pero, qué se entiende por religión, pregunta por demás espinosa debido a la subjetividad que implica. No obstante, ésta encuentra su raíz en el concepto *religatio*[7] ('religar', 'vincular', 'atar fuertemente') que acentúa la dependencia del hombre con respecto a la divinidad. Lo propio de la religión, según Xavier Zubiri[8], es la subordinación y vinculación a la divinidad. Aspecto presente hasta en el último rincón del texto landivariano, en el cual es concebida en el sentido estricto de *religación* porque se ven ciertos valores supremos,

[7] *Cfr.*, José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, vol. 2, p. 558.
[8] Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 316, 431-432.

los valores de la santidad, a los cuales el hombre se siente vinculado, dejando de lado aquel sentimiento de dependencia, de terror o de fascinación.

La religión presentada en la *Rusticatio mexicana* es una mezcla de religión inmanente con religión trascendente. En el primer caso, hay una intuición de la divinidad, de lo que fundamente toda existencia religiosa, mediante la visión interna y la contemplación de aquello que de Dios se manifiesta en la Naturaleza. En el segundo, caso hay una revelación que se efectúa por medio de la gracia, sin la cual se concibe como imposible toda relación del hombre con Dios. Esta última forma alcanza su culminación en el cristianismo, doctrina impuesta por los conquistadores españoles, donde, en vez de hallarse cada uno de los hombres a solas con la divinidad, alcanza a ésta a través de una comunidad, por medio de una iglesia, esto es, mediante la organización que transmite la revelación o las revelaciones de Dios al hombre, formando así el catolicismo criollo.

Esta religión es el catolicismo en su nueva fase, es el catolicismo mexicano. La religión católica en aquel México colonial era lo único que podía unir a un pueblo tan vasto y tan disímil.

> El catolicismo es el centro de la sociedad colonial porque la verdad es fuente de vida que nutre las actividades, las pasiones, las virtudes y hasta los pecados de siervos y señores, de funcionarios y sacerdotes, de comerciantes y militares. Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente. Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal, abierto a todos los pobladores.[9]

El sincretismo tiene lugar en la combinación de elementos religiosos objeto de veneración, Octavio Paz dice: "El sincretismo apareció únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos".[10]

Pero antes de profundizar en la importancia de ésta para los habitantes de la Nueva España debo hablar un poco de la religiosidad para entender mejor a este pueblo, producto de la mezcla de los otros dos.

---

[9] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1973, pp. 91-92.

[10] Octavio Paz, «Prefacio», en Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 15.

> La historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por la del indio o la del conquistador español, desembocas en razas de una religiosidad exaltada. Los pioneros de la cultura en México fueron los monjes que vinieron en misión... Son los seminarios el órgano de la educación mexicana desde la Colonia hasta fines de la centuria pasada. Los sacerdotes son, para bien o para mal, los directores de la conciencia popular. A través del seminario, con el griego y el latín, cultívanse en México las humanidades causando la formación intelectual de varias generaciones en las normas de la cultura mediterránea.[11]

Esta muestra de la religiosidad popular rescata las formas de la región cantada, y la presencia del hombre sencillo, elemento fundamental del texto.

Se destacan a continuación dos elementos que conforman la idea de divinidad, éstos ponen en evidencia el pilar de la *singularidad novohispana*.

a) Invocaciones

El apartado que ilustra este motivo se encuentra en el canto dedicado al volcán del Jorullo, este aspecto encuentra sentido cuando el hombre contempla la presencia de Dios manifestada en la erupción; los preanuncios de ésta; el fenómeno y sus consecuencias, y acaba con algo que podíamos llamar salto lírico porque el único lazo que lo une con el poema es el afectivo, narrando el terremoto en Bolonia y con una súplica a la Virgen.

> Cum subito mugire solum, raucoque fragore
> Horrendum procul auditae resonare cavernae.
>
> De pronto brama la tierra y con ronco fragor
> resuenan pavorosamente las cavernas a lo lejos.[12]
>
> (R. M., II, 115-116).

Esto más que una manifestación de Dios, ante la cual el hombre es agente observador, es el desvelamiento de ese fenómeno sobrenatural en el que comulgan el hombre y las divinidades mediante las invocaciones, veámoslo:

[11] Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe Mexicana (Colección Austral, 1080), 1977, p. 69 -71.
[12] Octaviano Valdes, *Op.cit.*, pp. 56-57.

Quare age, Vigo Parens, populo succurre vocata,
Auxilioque urbem facilis solare gementem:

Por ello ¡Virgen Madre! socorre al pueblo que te
aclama; pronto asiste con tu auxilio a la ciudad
llorosa.[13]

(R. M., II, 350-351).

Éstas constituyen a veces el pasaje más pulido, más redondeado y más sonoro del canto. Landívar reveló sentimientos hondos y una gran potencia para expresarlas con robustez. Sobresale la que abre el apéndice de "La Cruz de Tepic", por su solemnidad y su ambiente realista supera a las demás, la fe monoteísta y cristiana se desborda en esta invocación, presenta la concepción de Dios aprovechada como recurso poético en una forma de catarsis que pone en fuga a las deidades e invoca en eternal sapiencia.[14]

Tu sola Omnipotens summi Sapientia Patris,
Provida quae toto terrarum ludis in orbe
Cuncta regens uno mundi confinia nutu,
Dextra fave, dum plectra manu percussa trementi
Certa tui celebrant clari monimenta triumphi.

Sola Tú, Sabiduría del Padre Omnipotente, que te recrea en el globo de la tierra, gobernándola próvida con tu única voluntad de uno a otro confín, séme propicia mientras el plectro pulsada con mano trémula celebra el seguro signo de tu clara victoria.[15]

(R. M., Apéndice, 16-20)

Con la solemne invocación a la Sabiduría divina intenta infundir en su himno un carácter más elevado y espiritual. La alocución se dirige al Dios cristiano: "Tú sola, del

[13] *Ibidem*, pp. 72-73.
[14] *Cfr.* Francisco Albizúrez Palma, *Landívar, Virgilio y la religión*, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, pp. 17-22.
[15] Octaviano Valdés, *Op.cit*, pp. 371-373.

Padre supremo Sapiencia infinita".

Este suceso sagrado[16] no es prenda de algún individuo en particular, sino que es una insignia y blasón que ilustra e identifica el entero continente americano. Tepic, junto a un río, es una modesta población entre los montes que corren desde la Baja California, camino al mar de Vallarta. Sobre la pendiente de la montaña se dibuja con el césped una cruz, el símbolo del amor divino. Su carácter milagroso consiste en conservar el color verde de la hierba en los meses en que todo lo de alrededor se marchita y reseca, volviéndose amarillo. Por contraste, en los tiempos en que toda la campiña florece y verdea, la cruz se tiñe de un color oscuro y su alfombra se seca.

Como fenómeno adicional, el lugar de los clavos de la cruz es marcado por tres tallos de avena que rebrotan constantemente. Y en el lugar de la herida del costado hay un hoyo profundo del cual dimana un líquido de color rojo. Según se relata desde antiguos tiempos, ese líquido sanaba todas las enfermedades. Este fenómeno trae resonancias bíblicas. Gedeón, uno de los jueces, invitado por mensajero divino a liberar a su pueblo de las vejaciones de los vecinos, pide al ángel una prueba de la divinidad de su mensaje. Esta prueba consistía en que el rocío nocturno empapara, en la era, una piel de oveja con su pelo, mientras los alrededores quedaran secos. A continuación, Gedeón pidió que la piel quedara seca mientras toda la era estuviera mojada. Cumplida la prueba según la petición, Gedeón ofreció a Dios un sacrificio. El ángel acercó la punta de su cayado, y el sacrificio fue consumido por un fuego milagroso[17]. La analogía con la cruz de Tepic es demasiado estricta para pasar inadvertida.

Este pasaje está dedicado por completo a una manifestación de piedad y religiosidad practicada por el pueblo sencillo, sin normas oficiales, sino como explosión y efusión de sentimientos suscitados por aquello que conmueve por sobrenatural y prodigioso.

---

[16] *Cfr.* Mircea Eliade, *Traité de'Histoire des religions*, París, Payot, 1970, pp. 12-41; 374-376. Mircea Eliade apunta que "todos los símbolos tienen un valor religioso, social la noción de símbolo a la de "hierofanía", ésta se manifiesta en una piedra, en un árbol, en una fuente, revelan la paradójica coincidencia de lo sagrado y lo profano, del ser y del no-ser, de lo absoluto y lo relativo. En un objeto material que antes pertenecía al ámbito de la profanidad, al mundo natural, se produce lo que denomina una "ruptura de nivel" ontológico, al ser ese objeto una representación de lo sagrado, un receptáculo de una fuerza sagrada. Por ello, el hombre vive su relación con las hierofanías como símbolo de lo sacro. El símbolo, por tanto, da razón de ser a las hierofanías. El símbolo no es importante solamente porque prolonga una hierofanía, o porque la sustituye; lo es porque puede continuar el proceso de hierofanización, y, sobre todo, porque, en ocasiones, él mismo es una hierofanía, es decir, revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra 'manifestación' es capaz de revelar.

[17] "Jueces 6, 36-38", en *Biblia Latinoamericana*, Madrid, Editorial Verbo Divino, 1989.

Landívar, sin duda, echa mano de la idea cristiana, la cual utiliza como recurso poético y de inspiración religiosa en el canto dedicado a la *Cruz de Tepic*.

Cabe recordar aquí a Ortega y Gasset cuando dice que "la sustancia de la historia, su meollo, no son las ideas sino lo que está debajo de ellas: las creencias. Un hombre se define más por lo que cree que por lo que piensa".[18]

b) Prodigios

Para abordar estos pasajes Landívar apela a la *descriptio*, entendiendo por esto la expresión poética que ejecuta la definición apodíctica por medio de una perífrasis sensible. La cruz de Chalco se nos muestra como un *prodigium*:[19]

> Additur huic aliud, qo non pracstantius ullum,
> Prodigium, insigne, insuetum, cui nomen in aevum.
> Ardua crux niveo, solidoque e marmore secta
> Artificis dextra, ferrique rigore polita
> Tollitur irrigui fontis submissa profundo
> Fixa solo, terraeque simul sic mordicus haerens,
> Ut nullo possit nisu, nulla arte revelli.
>
> Agréguese otro prodigio extraordinario como ninguno, insigne, inusitado, memorable.
> Una gran cruz, cortada de níveo y sólido mármol, pulida por la mano de un artífice y con el rigor del cincel, se levanta clavado en el profundo suelo del próvido manantial y adherida al mismo tiempo a la tierra tan obstinadamente que no puede ser arrancada por ninguna fuerza ni arte. [20]
>
> (R.M., I, 117-122).

Entre Chalco y Texcoco, en el medio, la gran laguna de escasa profundidad, y de agua transparente. Alrededor está la gran planicie, y más lejos las montañas que cierran el

[18] Citado por Octavio Paz, *op. cit.*, p. 12.

[19] Para la mentalidad latina es un fenómeno imprevisto, terrible, antinatural que expresa la cólera divina. Sin embargo, este no es el sentido que el término adopta en el texto landivariano. Tanto en el libro I como en el *Appendix*, se define como un suceso maravilloso que excede los límites de la naturaleza.

[20] Octaviano Valdés, *op. cit.*, p. 23.

horizonte. Esto es México, amplia región de América, un lugar feliz de vida y riquezas innumerables. En el centro del lago un surtidor de agua turbulenta brota desde las entrañas de la tierra. Sobre el espejo navegan delgadas canoas de pescadores y flotan las calabazas de los indios cazando patos, y se desplazan las balsas de campos flotantes. ¿Qué significa esta extraordinaria visión? Es una síntesis de un extraño mundo: en el fondo del agua está sumergida una cruz de mármol tallada en la roca: es el centro del centro, el alma espiritual de América. El símbolo de la fe cristiana descansa en el agua con la fuerza de la piedra que desafía el tiempo. Este mundo ha sido bautizado. Alrededor de este ojo luminoso giran las maravillas de la naturaleza y las creadas por la actividad humana. Indios y españoles la rodean, unificados por este signo cristiano. La cruz de piedra no es sólo un símbolo, curiosamente depositado en el fondo, en el corazón del espacio. Es la consagración de la tierra, liberada de la violencia de la conquista y elegida como guardiana de la paz, fuera del tiempo, en la proyección de los siglos.

Para dar contexto al prodigio, Landívar lo coloca al lado de surtidores mitológicos como la fuente Castalia en Delfos o del dios Zeus-Amón la divinidad arcaica de Libia y Egipto, y como aquellas, duradera en los siglos. Con esto el poema entero es colocado bajo el signo de la cruz.[21]

El objeto de la religión aquí no es la divinidad, sino aquello que la representa: lo sagrado, entendiendo este término como lo define Rudolf Otto, es decir, lo indefinible, y no se aprehende en un acto de conocimiento, sino en un acto de sentimiento como un valor: “Ante la presencia de lo numinoso y de lo sagrado, el hombre está ante un misterio tremendo y fascinante. Lo sagrado reposa sobre sí mismo como algo augusto. Y la religión no es sino la piedad, la obediencia y la sumisión ante este supremo valor sagrado: la inclinación y el respeto ante lo numinoso”.[22]

---

[21] *Cfr.*, Marcela Alejandra Alvárez, “La cruz de Chalco: lo local y lo universal en la *Rusticatio mexicana*”, en *Nova Tellus*, No. 15, México, UNAM, 1997. Landívar remata su poema con el *Appendix*, en el cual celebra el prodigio de la cruz de Tepic, que merece especiales calificativos por su carácter misterioso. Sus orígenes se remontan al siglo XVII, lo cual queda probado por la descripción hecha en 1621 por Domingo Lázaro Arregui, quien nos habla de una cruz hecha de hierbas espesas, que permanecen verdes todo el año a pesar de la aridez del llano. Landívar agrega al prodigio de las hierbas otros dos fenómenos maravillosos: tres espigas que sobresalen del césped, rememorando los clavos de Cristo, y el líquido que mana de su costado. Esta sustancia a la que la antigüedad recuerda como fuente de sanidad, evoca la herida del redentor. Los habitantes del lugar, según se lee en la página 181, han rodeado la cruz con un vallado separándola de un campo profano. Desde hace algunos años, al pie de esta cruz, la piedad de los fieles de Tepic ha levantado una capilla muy concurrida, sobre todo el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. *Cfr.* José María Landerech, “La *Rusticatio* de Landívar y las *Geórgicas* de Virgilio”, *Estudios Literarios*, Ministerio de Cultura Departamento Editorial, El Salvador, 1950, p. 160.

[22] Antonio González, “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Juan Antonio Nicolás y

La formación religiosa de Landívar e inherente a ello su fe cristiana, y su afán poético convierte el prodigio, el símbolo de la cruz, en un artífice de fenómeno estético y vegetal, para alabar algo espiritual.

Según Mircea Eliade la religión "no implica necesariamente la creencia en Dios, en los dioses o en los espíritus, sino que tiene como objeto la experiencia de lo sagrado. Para Eliade es religioso todo aquello que posee el valor de lo sagrado. En este sentido, el objeto de la religión es siempre una manifestación de lo sagrado.

La cruz en el texto landivariano tiene una función, es síntesis, en ella se une el cielo y la tierra, se encuentran el tiempo y el espacio, de todos los símbolos en Landívar este es el más totalizante, pero además también es el símbolo del Salvador (la tradición cristiana enriqueció este símbolo al condensar en él la historia de la salvación y la pasión de Cristo, la cruz simboliza al crucificado, a la segunda persona de la Trinidad; se le identifica con la historia humana y con su persona).

El hecho religioso es un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por parte del hombre de una realidad suprema, la cual confiere sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la Historia.

Pero esta naturaleza es iluminada de reflejo por una población que profesa una ética y costumbres cristianas. Landívar dice a los sabios de Europa que América es cristiana. Pero lo dice de forma sutil, exceptuado algunos episodios, como el de la cruz en el lago y el de la Virgen de Guadalupe.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola (Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero), *Diccionario de Filosofía,* México, FCE, 2004.

Albizúrez Palma, Fancisco, *Landívar, Virgilio y la religión,* Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, pp. 17-22.

Bloch, Raymond, *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Óscar Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Editorial Comares, 2004, pp. 21-22.

González, Antonio, "Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión" en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Editorial Comares, 2004.

Eliade, Mircea, *Traité d'Histoire des Religions*, París, Payot, 1970.

Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*, vol. 2, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.

Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, España, Herder, 2007.

Lafaye, Jaques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.

Landerech, José María. "La Rusticatio de Landívar y las Geórgicas de Virgilio" en *Estudios Literarios,* El Salvador, Ministerio de Cultura Departamento Editorial, 1950.

Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1973.

Paz, Octavio, "Prefacio" en Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa Calpe Mexicana (Colección Austral, 1080), México, 1977.

Sánchez, Gustavo, "Entorno histórico de Rafael Landívar" en *Rafael Landívar, una guía de estudio*, Universidad de San Carlos, Guatemala, 2010.

Suárez, Marcela Alejandra, "La cruz de Chalco: lo local y lo universal en la *Rusticatio mexicana*" en *Nova Tellus*, UNAM, México, 1997, núm. 15, pp.167-174.

__________, "Valoración clásica e identidad nacional. Aproximación a la similitud mitológica en la *Rusticatio mexicana*" en *Docenda* (Tomo en homenaje al Dr. Gerardo Pagés, en prensa), 2002.

__________, "Reminiscencias virgilianas en tres pasajes de la *Rusticatio mexicana* de

Rafael Landívar" en *Revista de Estudios Clásicos*, núm. 26, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, Mendoza, Argentina, pp.105-116.

Valdés, Octaviano, *Rafael Landívar, Rusticatio mexicana*, Jus, México, 1965.

Vargas Alquicira, Silvia, *La singularidad novohispana*, UNAM, México, 1989.

Villacorta, J. Antonio, *Estudio Bio-bliográficos sobre Rafael Landívar*, Tipografía Nacional, Guatemala, s.f.

Zubiri, Xavier, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial, 1997.

LA *DEESIS NOVOHISPANA*: REPRESENTACIÓN DE UN AUXILIO INSOSLAYABLE[1]

Jorge Luis Merlo Solorio
Escuela Nacional de Antropología e Historia
jomerhistoria2@gmail.com

> *Así como le fue sujeto en la tierra, que como tenía nombre de padre siendo ayo le podía mandar, así en el cielo hace cuanto le pide.*
>
> Santa Teresa de Jesús

"En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él".[2] Con estas palabras Cristo reafirmó el despacho de los discípulos del Bautista, cuya misión consistía en corroborar si el Nazareno era el Mesías anhelado por el pueblo judío o debían mantenerse en vigilia en la espera del póstumo advenimiento. Dicha afirmación determinante conllevó algunos tropiezos en el plano de la exacerbación del culto josefino, puesto que en la exégesis bíblica tuvieron que derruirse impedimentos de este calibre, elaborando intrincadas disertaciones para soslayar el decreto de la lengua divina. Así, en el pináculo de la devoción a san José tanto en la Península Ibérica como en territorio americano, los hombres de letras mediante sermones y sus consecuentes proyecciones artísticas manifestadas en la pintura devocional, transformaron ciertos elementos tradicionales de la iconografía cristiana, otorgándoles un matiz peculiar acorde con la nueva perspectiva: san José, el más santo de los santos, sólo por debajo de su virginal esposa, es el intercesor sin igual de los pecadores. Para entender lo dicho con antelación, debemos remontarnos siglos atrás al contexto de la Iglesia primitiva.

Obedientes, y en congruencia a una interpretación literal del texto sagrado, la Iglesia Oriental a través de su herencia artística bizantina, gestó un *icono*[3] que se mantuvo en boga durante largo tiempo: al costado derecho del Cristo Pantocrátor que porta un libro

---

[1] A partir de las transformaciones que experimentó la *deesis* tradicional en la pintura novohispana, conforme con las innovadoras exégesis y sus consecuentes prácticas devocionales en torno a la figura de san José, creemos necesario acuñar el concepto *deesis novohispana* para definir la peculiar reformulación del complejo iconográfico, donde el Patriarca toma un sitio preponderante, participando como complemento o sustitución de la composición original.

[2] Mt. 11, 11-12

[3] Proveniente del griego "Eikon", *icono* es la palabra con la que se designa a las imágenes de la Iglesia Ortodoxa que reciben veneración litúrgica. Eva Haustein-Bartsch, *Iconos*, p. 8.

y se constriñe al espacio sacro delimitado por una mandorla avellanada, María, su madre, extiende las manos con las palmas hacia arriba en signo de petición o súplica, mientras que a la siniestra del Cristo en majestad, Juan el Bautista toma su lugar en este ejercicio de plegaria, emulando la actitud mariana y su afable condescendencia –acentuada por la ligera inclinación de sus cabezas–. A esta alianza divina se le conoce como *deesis*.

Perteneciente a la clasificación de los íconos apologéticos, la *deesis* (δέησις), vocablo griego que significa *plegaria, súplica u oración*, es una representación iconográfica popularizada a partir del siglo IX, que muestra a los intercesores divinos por excelencia, María y Juan, en pos de la salvación del género humano.[4] Al concedérseles una condición especial por tratarse de la familia terrenal del Redentor –bendecidos por el discurso evangélico como lo hemos citado–, echar mano de su apoyo inconmensurable derivó en este motivo clásico cuya proyección impactó a la cristiandad en su totalidad. Si bien, antes de connotar la presencia de la *deesis* y sus variantes en el arte novohispano, debemos remarcar que dicho motivo es manifiesto en diversas fases o estilos del arte cristiano (vg. románico, gótico), y conlleva una semejanza en esencia con otras versiones iconográficas tales como las *Entronizaciones de María o Sacra conversazione*.

Sea en un regio trono, aderezado con venera y remate en arco de medio punto, distinguida del resto de los personajes sacros por una breve escalinata que la separa del plano terrenal, congraciada y en contemplación del Infante Divino; o igualmente en un entarimado tapizado con finas telas donde María funge como trono y cuna de un sereno Jesús que duerme plácidamente sobre las piernas de su madre; mejor aún, elevada por los ángeles y revestida por un óculo centelleante mientras Cristo apresura la apertura de la camisola colorada de María para beber los nutrientes que emanan de su pecho izquierdo. Ahí, en todas las representaciones, sin importar el séquito variopinto de santos, donantes y seres celestiales que flanquean a María, Juan, el primo de Jesús, hijo de santa Isabel, aparece acompañándola. En su iconografía tradicional, acorde con lo prescrito por los evangelios, el Bautista porta las sencillas ropas de piel de camello y una faja de cuero alrededor de la cintura, denotando su ascesis en el agreste desierto de Judea –aunque, como añadidura de contemporización y vinculación con la divinidad de Cristo, se revista con un *himatión* rojo–, descalzo, con el cabello enmarañado, sujetando un báculo crucífero en cuya base se enrosca una filacteria con la inscripción *Ecce agnus dei ecce qui tollit peccata mundi*: "He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo"[5]*;* reafirmando la proclamación con el señalamiento de su dedo índice.

---

[4] José Antonio Marín Jiménez, *Iniciación a la lectura de los iconos*, p. 32.

[5] Jn. 1, 29.

¿Por qué en estos cuadros no aparece san José, miembro de la Sagrada Familia? Como hemos tenido oportunidad de mostrar en otro espacio,[6] a causa de la yerma devoción josefina que se vivió durante más de catorce siglos -antes de surgir las primeras apologías dirigidas *ex professo* al carpintero nazareno-, en un florecimiento tardío que tendrá visos de asentarse sólida e irrefutablemente hasta el siglo XVI,[7] hacerlo partícipe de la escena era simplemente innecesario y fuera de lugar. Por lo tanto, un tipo de *proto Sagrada Familia* se reducirá sólo a las figuras de Cristo, María y Juan. Pero ¿qué sucedió en el ámbito novohispano? ¿Se respetó esta directriz iconográfica o tuvo implementos innovadores? Dirigiremos nuestros esfuerzos con la intención de encontrar respuestas a dichas dudas.

Como producto del desarrollo de nuevas devociones guarecidas en los preceptos de la iglesia tridentina, el realce significativo del culto josefino adquirió tintes exorbitantes e inusitados, absolutamente impensables en el panorama religioso del cristianismo primitivo y el Medioevo. La preponderancia de san José en los siglos XVII y XVIII tendrá parangón únicamente en la apoteosis del pensamiento criollo enarbolado en su referente máximo: la virgen de Guadalupe.[8] Fue tan inmensa y en ocasiones desproporcionada la suma deferencia que tuvo el padre putativo de Cristo en Nueva España, que las elucubraciones vertidas en la oratoria sacra, rayaron en los linderos de la heterodoxia y la imprudencia. De lo cual, sólo como advertencia y somera dilucidación del porqué de la viabilidad del contenido de los sermones dieciochescos, sin acarrear condena y represalia, baste decir: *a los amigos favores, a los enemigos la ley*; y hablar de san José sin reserva cumple a pie juntillas con el adagio.[9]

---

[6] Jorge Luis Merlo Solorio, *San José en Nueva España. La devoción josefina a través de la producción artística y literaria de los criollos novohispanos (siglos XVI-XVIII)*, 123 pp.

[7] Émile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma*, pp. 279-312.

[8] Jaime Cuadriello, "Tierra de prodigios. La ventura como destino", *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, pp. 180-227.

[9] Hacemos esta mención, puesto que en los sermones presentados más adelante vislumbraremos cómo la retórica usada para elogiar a san José es bastante atrevida. Otros casos, donde los intentos devotos podrían considerarse como nimiedades en comparación con las libertades que se toman los panegiristas josefinos, fueron denunciados y reprobados por la Inquisición. Por ejemplo, el fraile franciscano Antonio de Aragón no corrió con suerte al afirmar que san Antonio de Padua "era mayor que san Juan Bautista, san José y todos los ángeles del cielo" (virtudes apuntaladas en las exégesis renacentistas, asignadas a san José). En cambio, el sermón de Antonio Manuel de Folgar obtiene las aprobaciones correspondientes; entre ellas la acuñada por Juan José de Eguiara y Eguren, uno de los principales apologetas josefinos en Nueva España. Esto sólo confirma la colosal devoción a san José en la Iglesia postridentina. *Cfr.* Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, pp. 34-35.

Indagar en las excelencias josefinas, siempre implicará la relación intrínseca con María y Cristo en su desempeño importantísimo para el plan de salvación. No gratuitamente san Juan Crisóstomo llamó a san José: *el salvador del salvador del mundo*, refiriéndose a su papel de protector en la tentativa de asesinato por parte de Herodes, y sustentador por su arduo trabajo para sacar avante a sus allegados divinos.[10] Por ende, la construcción de uno de sus pilares devocionales, giró en torno a su magnificencia como padre de Cristo y los beneficios que de este vínculo goza: al ser tierra y cielo gemelos, espejos mancomunados por la reverberación proveniente de una misma luz, las relaciones sociales, sus obligaciones y condescendencias, restricciones y taras, se objetivaron por igual para humanos y habitantes de la gloria.

Como bien menciona María Alba Pastor, las políticas contrarreformistas permearon los esfuerzos de la Iglesia novohispana en la transformación de todos los rubros de la vida cotidiana, por consiguiente, se suscitó un *proyecto de regeneración de la familia*, buscando fortalecer el autoritarismo ejemplificado en las figuras masculinas del papa, virrey, juez, confesor, padrino y el padre de familia; este último, fungiendo como eje en cuya órbita guiarían sus direcciones el resto de los componentes familiares, teniendo como objetivo social el garante de la "eficacia económica, el orden y el control de la comunidad".[11] De ahí que los sermonarios barrocos promulgaran en metáforas que la grandeza mariana se apuntalaba en la dignidad magna de su esposo: María, como un retrato detallado de claroscuros, revestida con áureos resplandores y vívidos colores, aumentados por la sombra del marido que la dota de perfección.[12] Igualmente, percibimos la impronta masculina a través de la relevancia del padre, en el contexto de la literatura de los *Cinco señores*,[13] transpolada artísticamente en la analogía de la *Mano poderosa* donde san José utiliza como escabel el dedo mayor. Así, el lector en teología oriundo de Sevilla, fray

---

[10] Francisco Canals Vidal (ed.), *San José en la fe de la Iglesia. Antología de textos*, pp. 3-7.

[11] Si bien, su investigación se centra en los primeros dos siglos de experiencia novohispana, el siglo XVIII revelará que las consecuencias de las empresas de la Iglesia primigenia aún mantenían su vigencia y solidez. María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 84.

[12] San José mismo es visto como el sol, la luna y las estrellas que hermosean a María; vestido, velo, ornamento y manto. Bajo este recurso metafórico y otras homologaciones, como la respuesta tajante de la mujer del filósofo Filón a la pregunta "¿por qué no usaba ricos vestidos y variedad de galas?", se redondea la noción de la supremacía del hombre sobre la mujer, concediendo el valor femenino sólo de forma proporcional a la opulencia del marido. Situación que aplica de igual forma a José y María: "Respondió prudente y sobretodo ser mujeril: que su mayor gala, su más rico vestido, y su especialísimo y precioso manto (como lo debía ser de todas las mujeres) era su bueno y sabio marido […] Y la ley, ¿qué dice? Que las mujeres resplandecen con las luces de sus esposos y con los brillos de sus maridos". Miguel Díaz Romero, *Ornamento sacro de la santidad más elevada y vestido acendrado de la virtud más suprema* (…), pp. 6-7.

[13] Para datos más concretos del origen y difusión de la devoción a los Cinco señores, *Cfr.* Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, p. 265.

Nicolás de Jesús María –uno de los primeros promotores de dicha devoción en Nueva España–,[14] ensalza a san José y nos reafirma el porqué de su privilegiada posición en el organigrama familiar:

> [San José] fue el hombre de la familia [...] Porque María y Ana eran las señoras, Jesús era el niño, Joaquín era el anciano, y ni los muy ancianos, ni los niños ni las señoras, deben ser los hombres de las familias [...] ¡O[h] qué santa familia! ¡Que habiendo un suegro y una suegra en esta casa, no fueron el dedo malo de esta mano! Porque estaban todos con el yerno amante muy unidos, que es José, amorosamente encadenados [...] que unión entre padre e hijos es muy natural; unión entre yernos y suegros, esta si es muy milagrosa [...] Porque José es el milagroso medio, para que yernos y suegros en las familias anden unidos.[15]

El carmelita fray Nicolás, prosigue jocosamente su exposición con un sentido reconocimiento a la divinidad, en cuyo eco es plausible anidar complicidad con el autor en un temor vigente hasta nuestros días: "En las comunidades de varones religiosos, gracias a Dios, no hay suegras".[16]

Podemos vislumbrar que san José se encumbra por encima del resto de los miembros de la *Sagrada Familia ampliada*,[17] en concordancia con la estructura familiar de la época. Así pues, los títulos de Jesús y san José se enaltecen recíprocamente a causa de las herencias diseminadas mediante el linaje paterno. De tal manera es como lo plantea el bachiller Francisco de Zárate en su obra intitulada *El cordial devoto de san José*, echando mano de su homónimo, el renombrado jesuita Francisco Suárez:

> [Para que midamos la grandeza de José] [...] si fue grande dignidad del evangelista san Juan, que Cristo le diese a María por madre; mayor dignidad es la de José, dice el P. Suárez, a quien el Padre Eterno concedió que se llamase padre de su unigénito hijo, porque mucho más excelente es el nombre de padre de Cristo, que el de hijo de María: no sólo porque el nombre de padre dice mayor autoridad, sino también porque la dignidad de Cristo es infinitamente mayor que la dignidad de María.[18]

---

[14] Alfonso Martínez Rosales, "Fray Nicolás de Jesús María, un carmelita del siglo XVIII", *Historia mexicana*, núm. 3, pp. 303-306.

[15] Nicolás de Jesús María, *La mano de los cinco señores de Jesús, María y Joseph, Joachin, y Anna. Panegírico de sus patrocinios* (...), pp. 12-13.

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] Otra posibilidad para denominar a la familia de Cristo, compuesta –como se ha podido apreciar– por sus padres y abuelos. María del Consuelo Maquívar, *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*, p. 174.

[18] Francisco de Zárate, *El cordial devoto de san Joseph*, pp. 5 r - 6 v.

También la pertenencia de María a san José y su consecuente sujeción por el hecho de ser su esposa, juega un papel preponderante en la acreditación de éste como padre legítimo de Jesús. Es decir, desde un cariz de posesión no sólo simbólica sino factual, Cristo y María serán vistos como propiedad adyacente a la descendencia paterna. Baste la siguiente cita para ejemplificar lo dicho:

> […] por el matrimonio fue constituido José cabeza de María y María propia de José, con que le perteneció el fruto de María; pues quien es dueño del árbol también es dueño de sus frutos: y quien es dueño del jardín, también es dueño de la fuente que nace de él, aunque brote milagrosamente; luego el fruto que nació milagrosamente en el huerto virginal de María, es en alguna manera propio de José. Luego que Cristo dio a Juan por madre a María la contó el discípulo entre sus bienes y la miró como hacienda propia, si así se puede decir; pues mirad con cuanta más razón miraría José a Jesús como cosa suya cuando el Padre se le dio por hijo y cuando nació de su esposa.[19]

Continuando con las disertaciones del *Cordial devoto…* se hace constante énfasis y demostración de que Cristo es deudor de san José por los múltiples servicios que éste le ofreció en su infancia. El padre Zárate afirma que la grey debe ayudar a "pagar la deuda" amando en demasía a José y afianzando su devoción. Así, para efectos del buen desarrollo de la Comunión de los Santos, el engranaje último que deposita a los pies del Hijo las rogativas de los pecadores –en espera de la manumisión del pecado para una vez en estado de gracia poder acceder a las dádivas de la gloria– es de suma importancia, puesto que penderá de la influencia y efectividad del abogado celestial, la rectitud de una vida santa o ya en la cercanía del suspiro final, el prolongado o efímero estadio en la oscuridad, bajo los tormentos ígneos y la angustia de la falta de Dios, elementos purificadores en aras de la salvación. ¿Qué mejor oportunidad de librar el destierro eterno que ser pago de una deuda asumida desde antaño? Luego entonces, adquiere una mayor preminencia en la instigación a Cristo para que cumpla cabalmente sus compromisos, saber que el adeudo es hacia su propio padre.

Entendiendo a Jesús como paradigma sublime del hijo obediente, forzado a acatar las órdenes de sus superiores, en especial las expresadas por su padre, decir que san José puede "mandar y gobernar a Cristo" es de uso común. Ergo, citando a las columnas primigenias de la apología josefina, Isidoro de Isolano y Jean Gerson, Francisco Zárate dictamina que los ruegos de san José son reputados como mandato: "[…] ningún santo puede pedir con autoridad de padre sino José: ninguno podrá alegar tantos títulos

[19] *Ibidem*, pp. 7 v - r.

para obligar a Jesús como José, ninguno podrá decir que le dio de comer, que le dio de beber, que le sustentó, que le acompañó, que le libró de la muerte, sino José, y Jesús que no puede negar estas obligaciones, no sabrá negar a José nada que le pidiere".[20]

Entonces vendrán voces que coloquen el amor josefino en una situación de ventaja con el proferido por el Eterno Padre. Diría un osado panegirista español: "Si la fe no enseñara lo contrario, se podía tener a Cristo, con más propiedad, por hijo del santísimo José, que del Padre Eterno".[21] Esta singular postura, se enmarca fascinantemente en la elocuencia temeraria del bellísimo sermón *Competencias de amor entre el Eterno Padre y san Joseph* del doctor en teología y canónigo de la Colegiata de Guadalupe, Antonio Manuel de Folgar, cuyo punto toral es persuadir al oyente a creer "[…] Que el Hijo de Dios le debió, a lo que parece, más amor a san José que a su Eterno Padre".[22] poyado en personajes e historias del Antiguo Testamento, Folgar equipara las acciones o ausencias de Dios Padre y san José en los momentos sustanciales de la vida terrena de Cristo -desde su nacimiento hasta la cruenta Pasión-, afirmando que los pesares, sacrificios, dolores y el férreo mutismo josefino tuvieron más valor que las delicias del Padre Eterno. Mostrando a Dios Padre desinteresado y cruel, proyecta a san José en encomio inmejorable:

> *P*ermitióles, por nuestro amor, el Eterno Padre a los judíos que con ignominiosa ingratitud hiriesen el cuerpo de su hijo sacrosanto, hasta dividir de su inocente humanidad su benditísima alma […] ¡Qué lejos, cuán distante estuvo siempre de darse a este partido san José! Buscábalo recién nacido el impío Herodes para teñir los filos de su espada en la sangrienta división de su tiernísima garganta; mas no pudiendo tolerar José tan abominable desamor, se ausentó al punto, con ásperos azares, de su patria, y partiéndose a Egipto, en lo más retirado, lo ocultó […] Saber quisiera yo aquí cuál padre deba calificarse más amante: ¿El que permite practicar en su hijo división tan tirana o el que se aventura al peligro de los caminos por impedirla? […] [En referencia al juicio de Salomón para develar a la verdadera madre] Observando, pues, la enfática sentencia del sabio Salomón, dos cosas dijera yo. La primera: Que el que al parecer más lo ama es san José. La segunda: Que sólo este santísimo patriarca ostenta, a lo que parece, ser su verdadero padre.[23]

---

[20] *Ibidem*, pp. 22 v - r.

[21] Posiblemente, las disertaciones de fray Manuel Martínez –fechadas en 1677–, fueron influencia para Antonio Manuel de Folgar, intuición perceptible por la similitud de sus disertaciones. Fray Manuel Martínez en Charlene Black, "Las imágenes milagrosas de San José en España y Sudamérica, las teorías del arte y el poder de la imagen en el siglo XVII", *Revista de Estudios Josefinos*, núm. 95, pp. 31-32.

[22] Antonio Manuel de Folgar, *Competencias de amor entre el Eterno Padre y san Joseph* (…), p. 5.

[23] *Ibidem*, pp. 14-15.

Culminando su exhortación, en gráfica y poética descripción de la agonía en el Gólgota y el humilde nacimiento en el establo betlemita, Folgar recrimina a Dios Padre y loa a san José, reafirmando con creces su opinión:

> Pienso que esta última fineza ha de realzar con los perfiles de la sangre lo que con los rasgos de la tinta no puede bastamente declararse. Amaneció, por fin, el más funesto día en que nuestro Salvador se dejó ver pendiente del leño de la cruz. Mirabase en él, con pasmo aún de las piedras, al hombre más inocente públicamente ajusticiado: a la suprema flor de Nazareth con inicuos aires marchita: a la belleza más sublime con las escarchas ajada […] Elevó al cielo el semblante y viéndose en vez de socorrido, aún de su mismo Eterno Padre desamparado, hubo de prorrumpir en compasivo llanto: Eloi, Eloi, lama sabactani: Señor, Dios mío, amantísimo padre: ya que por destinos misteriosos me habéis escaseado los consuelos, concededme al menos el de decirme qué motivo habéis tenido para desampararme […] ¿Y pensáis señores que el Eterno Padre se dio por entendido? Solo comenzó sus penas nuestro Jesús y solo y desamparado dio su espíritu […]
>
> […] apartaos un breve rato del Calvario y retroceda al portal de Belén vuestra meditación. Los tormentos que en él toleró nuestro Divino Infante no fueron tan atroces, pero gozan aclamaciones de más tiernos. La cruz allí fue el duro establo en que sus delicados miembros se reclinaron. Las espinas que lo afligían eran las penetrantes pajas que lo abrigaban. Las heridas y golpes que lo mortificaron eran los rígidos hielos que lo cubrieron […] Decidme pues ahora: Pero no sois vosotros, oyentes míos, los que me lo habéis de confesar. Vos habéis de ser, pelicano amoroso, encanto apacible de nuestras almas, atractivo suavísimo de nuestros sentidos y jardín perenne de nuestras potencias: Vos habéis de ser el que me respondáis […] A vista pues de tan extraño desamparo: ¿Qué otra cosa puede mi limitado entendimiento discurrir, sino que, atendiendo a las razones de lo que parece, más amor le debéis a san José que a vuestro Eterno Padre? Y aún diría yo más, si acaso me fuera lícito el decirlo: Qué tanto más os amó, a lo que parece, san José, que parece que sólo san José es vuestro padre legítimo: cuando vuestro Eterno Padre, aunque lo es, no lo parece.[24]

Queda evidenciado cómo san José adquiere una inmensa valía en la retórica novohispana, a tal grado que el panegírico bien podría considerarse heterodoxo y reprobable si se coteja con la dogmática más purista –por ensalzar a un santo por encima de Dios mismo, eludiendo de tajo y poniendo en tela de juicio las directrices divinas y su plan salvífico–. Al contrario, se erige como prueba irrebatible del poder coercitivo que inviste a san José -confirmándolo en su función de sumo mediador-, obviando la teología

[24] *Ibidem*, pp. 16-18.

imperante de este periodo histórico. Decir pues lo indecible, quebrantar las fronteras de lo permitido, era viable y recomendable si se trataba de cultivar las maravillas josefinas. Ya permeados de las prerrogativas especiales de san José, ahondemos en la iconografía novohispana (*vg.* Cuadros de Ánimas y Juicio Final),[25] donde la *deesis* se reformula para optimizar la intervención divina en socorro de los pecadores.

Motivo popularizado a partir del siglo XVII como una de las devociones resultantes de los embates contrarreformistas, los Cuadros de Ánimas fungían como recurso mnemotécnico para la feligresía, es decir, recordaban su destino inexorable en las moradas sempiternas –paraíso o infierno– y el tránsito forzoso por la zona de expiación del alma: el purgatorio. Según Mariano Monterrosa, estas imágenes desencadenaban un funcionamiento intervencionista de reciprocidad entre los tres rubros de la Iglesia: triunfante, militante y purgante. El orante suplicaba a Dios misericordia y la reducción temporal de las penas que sufrían las almas en el Purgatorio, auxiliado por los santos peritos en estas situaciones, para que a su vez, cuando el alma redimida obtuviera el acceso al cielo, rezará a favor de aquellos habitantes del "Valle de Lágrimas" que le facilitaron la libertad mediante sus plegarias.[26] De tal manera que se gesta una especie de relación contractual entre los devotos y los santos, en busca de una eficaz y expedita intercesión: a cambio de oraciones entre otras manifestaciones de piedad -que podríamos englobarlas como ofrendas, muy similar a las libaciones de la Antigüedad- se espera la "vuelta del favor" con el raudo beneficio. En un pragmatismo religioso característico de la época, cobijarse bajo el auspicio de los santos con mayor influencia y renombre en la corte celestial –para la conveniencia de aventajarse en la irrigación de dádivas divinas–, era prioridad culmen.[27] Y como hemos ido desarrollando, vislumbramos que

[25] Como advierte puntualmente Mariano Monterrosa, no hay que confundir dichos motivos como parte de uno mismo por sus afinidades. Para nuestro caso no es impedimento el uso de ambas temáticas, por el contrario, refuerza la exposición pues hacen referencia a la eficaz intercesión josefina en los momentos cruciales de la salvación del alma. *Cfr.* Mariano Monterrosa, "Los cuadros de ánimas", *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, núm. 56, p. 102.

[26] La frase latina *MISERERE MEI SALTEM VOS AMICI MEI*: Consoladme al menos vosotros que sois mis amigos; inscrita al pie del cuadro de Villalpando que analizaremos a continuación, connota sucintamente el carisma de estas representaciones.

[27] Así, el carmelita fray Manuel de santa Teresa –en metáfora con el mito helénico de Orfeo y su lira–, plantea la privilegiada posición de san José en la distribución de los tronos celestes: "[…] María y José obtienen igual solio de soberanía en el Cielo, porque tuvieron semejante cúmulo de méritos en la tierra, correspondiéndose como el plectro a la lira para la consonancia, el dichosísimo esposo José a su excelentísima esposa María, para la armonía de sus obras heroicas, perfectas y santas, con que al Altísimo recrearon en el mundo, y porque ahora ocupando los puestos más encumbrados, son recreados en la patria, pues allá están con el mismo orden conque acá los puso el Evangelista […] Después de Jesús, María y después de María, José. Conque José es el tercero que manda en la corte celestial, como lo fue en Egipto el otro, que fue su expresa figura". Manuel de santa Teresa, *El plectro más excelente de la lira más acorde. Sermón que en elogios del Gloriosísimo*

el padre al cual se le debe obedecer sin chistar y que aparte tiene como deudor a Cristo, es uno de los interventores por excelencia.

Por consiguiente, además de María y Juan el Bautista, podemos ver en las *deesis novohispanas* –entendiendo esta categorización del complejo iconográfico como el primer estrato de santos mediadores contiguos a la Trinidad–, a san José secundando a su virginal esposa a un costado derecho de Cristo quien les dirige su atenta mirada en franco diálogo con sus padres terrenales. Tal es el caso del Cuadro de Ánimas de Cristóbal de Villalpando (Imagen I), realizado en los albores del siglo XVIII. San Miguel arcángel, el *psicopompo*,[28] se encuentra al centro del cavernoso Purgatorio, rodeado de almas de variado talante: mujeres, hombres, niños, clérigos y reyes. Algunos ángeles tenantes portan los artilugios de liberación (vg. rosario, eucaristía,[29] Bula de difuntos,[30] etc.), cruzando ascendentemente el entablamento de este rincón de sufrimiento, aparecen santa Teresa de Jesús –a cuya espalda, en herradura, se aposentan los Apóstoles–, san Francisco de Asís, san Antonio de Padua, san Pedro Nolasco y san Francisco de Sales,[31] todos ellos portando sus atributos diagnósticos. Ya en el estamento que nos atañe, se forja una inusual *triangulación de rogativa*. San Nicolás Tolentino, principal patrono de las ánimas en la orden agustiniana, y Juan el Bautista -quien en plástica y retorcida seña apunta con el índice hacia abajo, llamando la atención sobre las apesadumbradas almas, modificándose *ad hoc* la forma clásica de su dedo revelando el *Ecce Agnus Dei*-, dirigen su mirada no al Padre Eterno que los observa avisadamente, sino hacia María y José a quienes se encarga entablar la "negociación" directa con Cristo. Son padre y madre que abogan ante el hijo, pues difícilmente –según el entendimiento erudito de la época– les sería rechazada su petición. En idéntica circunstancia, el *Juicio Final* de Miguel Correa (Imagen II) alude a la primacía de los padres de Cristo, intercesores magnos en el momento del dictamen divino; mejor aún, la familia terrenal completa se reúne conjugando fuerzas, aprovechando su condición de delegados de alto rango.

Podríamos citar decenas de ejemplos donde se constata la configuración de la *deesis novohispana*, pero quisiera parangonar un par de cuadros que testifican cómo los motivos de

Patriarca Nuestro Padre Señor San Joseph (…), pp. 16-17.

[28] Nombre que recibe por ser el encargado de efectuar la *psicostasis*: pesaje de las almas en el Juicio Final para definir el sino último después del agobiante camino de salvación.

[29] La Eucaristía resulta vital en la Comunión de los Santos, ya que ésta autentifica la raigambre de "comunidad" de las tres jerarquías de la Iglesia, concibiéndose en su totalidad como miembros constituyentes del "Cuerpo de Cristo." *Cfr.* Karl Rahner (et. al.) *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica,* tomo I, p. 834.

[30] O Bula de la Santa Cruzada, concedida por Sixto V a la Corona española en 1594, por desempeñarse como baluarte de la causa tridentina. Jaime Morera, *Pinturas coloniales de Ánimas del Purgatorio*, p. 101.

[31] Hay dudas respecto a la identificación de san Francisco de Sales. Juana Gutiérrez Haces (et. al.) *Cristóbal de Villalpando*, p. 325.

mediación josefina se fueron complejizando, produciendo nuevas versiones iconográficas que confirman la superioridad de san José en la negociación con su hijo putativo, anteponiendo los débitos como fianza segura para alcanzar sus intenciones. Resultado de ello, Juan el Bautista irá cediendo paulatinamente la batuta al "Santísimo Patriarca".

La pintura de José de Alzíbar, *San José y la Virgen como mediadores* (Imagen III), se inscribe claramente en las temáticas de intercesión. Basados en la descripción de John H. Elliott, donde se comprende la escena como un despacho en el cual la "burocracia celeste" trabaja afanosamente,[32] son María y san José quienes de forma concomitante se encargan de entregar las peticiones a Jesús y devolverlas con su debida resolución.[33] Ambos personajes tienen análoga trascendencia –no obstante, debo recalcar que como patrón casi inamovible, María es quien se posa a la diestra de Cristo y a la que dirige su atención en primera instancia–, y sin importar que aparezcan otros santos para respaldar a los solicitantes, los padres de Cristo se colocan en primera fila. Tal es el caso de *La Preciosa Sangre…* de Miguel Cabrera (Imagen IV), donde en transacción directa de las almas y ya no en la abstracción de una papeleta, María y san José presentan ante Cristo a sus protegidos, esperando la venia divina para acceder a la vida eterna. San Pedro y san Ignacio de Loyola participan en el acontecimiento, pero relegados a una segunda categoría.

Finalmente, ratificando la destacada devoción josefina en Nueva España, la particular faena exegética de los letrados eclesiásticos y su consecuencia iconográfica que derivó en la relaboración novohispana de la *deesis*; presentamos un esquema porcentual (Imagen V) retomando el corpus gráfico de Jaime Morera que consta de 50 imágenes de Cuadros de Ánimas,[34] cuya composición hace hincapié en nuestra propuesta, puesto que tiene la ventaja de no haber cruzado por el tamiz de una arbitraria selección que acentuara la misma. Adecuándola a una taxonomía de cinco tipificaciones -*deesis clásica, reforzada, mariano-josefina, Cinco señores, sin deesis*-, advertimos cómo las innovadoras concepciones del motivo iconográfico en sus múltiples variables, alcanzan un predominio de poco más del 50%, confirmando el arraigo de la *deesis novohispana* y sus justificaciones.

[32] John Huxtable Elliott, *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, pp. 192-193.
[33] Las inscripciones que enmarcan los rostros de san José y María no son para nada fortuitas. Mientras a María le compete la denominación de ser CONSUELO DE LOS AFLIGIDOS, pidiendo fortaleza y cumplimiento en la "Castidad", escrito presente en la hoja que ofrenda compasivamente al amparo de su hijo; la "Buena Muerte" –cuyo patrocinio titular corre a cargo de san José– es el empeño siguiente en la mesa de Cristo –que a su vez anida la esperanza del fallo positivo en su linde frontal: PEDID Y RECEVIREIS–. Pero es el epígrafe que se cierne sobre san José el que enfatiza la cara estima y poderío del rol paternal josefino: EN TU MANO ESTÁ MI SUERTE.
[34] Jaime Morera, *op. cit.*, pp. 179-322.

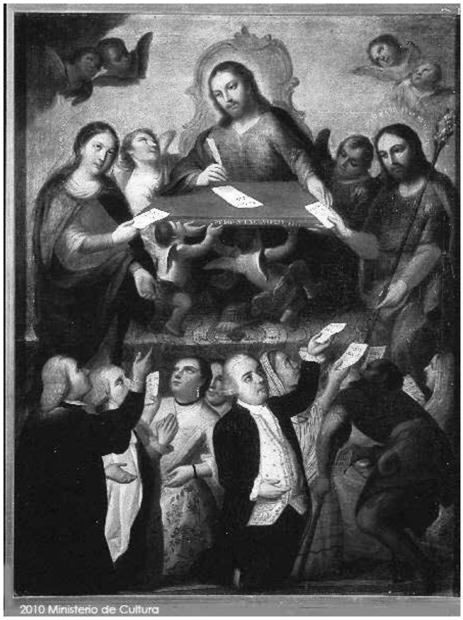
Índice de Imágenes



I. Cristóbal de Villalpando. *Cuadro de ánimas*. Iglesia de Santiago, Tuxpan, Michoacán, 1708



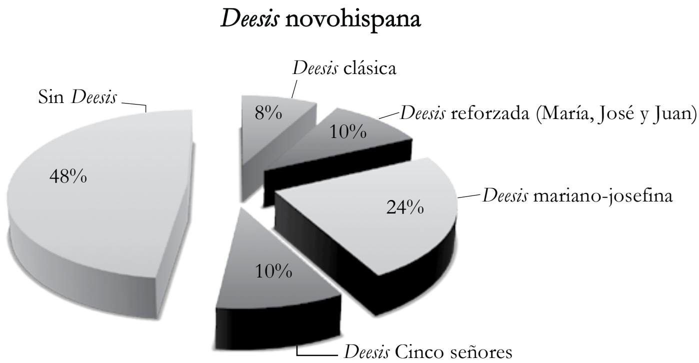
II. Miguel Correa. *Juicio Final*. Pinacoteca de la Profesa, México, 1718



III. José de Alzíbar. *San José y la virgen como mediadores*. Museo de América, Madrid, 1792



IV. Miguel Cabrera. *La Preciosa Sangre apaga las llamas del Purgatorio.* Munavi, Tepotzotlán. Siglo XVIII



V. Esquema porcentual

Bibliografía

Biblia de Jerusalén, ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

Black, Charlene, "Las imágenes milagrosas de san José en España y Sudamérica, las teorías del arte y el poder de la imagen en el siglo XVII", en *Revista de Estudios Josefinos*, Centro Español de Investigaciones Josefinas, Valladolid, Año XLVIII, núm. 95, Enero-Junio, 1994, pp. 27-46.

Canals Vidal, Francisco (ed.), *San José en la fe de la Iglesia. Antología de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

Cuadriello, Jaime, "Tierra de prodigios. La ventura como destino", en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España*, 1680-1750, MUNAL-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1999, pp. 180-227.

Díaz Romero, Miguel, *Ornamento sacro de la santidad más elevada y vestido acendrado de la virtud más suprema* (…), Imp. por Francisco Rivera Calderón, México, 1720.

Elliott, John Huxtable, *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Taurus, Madrid, 2006.

Folgar, Antonio Manuel de, *Competencias de amor entre el Eterno Padre y san Joseph* (…), Imp. de doña María de Rivera, México, 1734.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH-UIA-CONDUMEX, México, 1997, pp. 253-265.

González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, SEP-Cien de México, México, 1986.

Gutiérrez Haces, Juana *et. al.*, *Cristóbal de Villalpando*, IIE-CONACULTA, México, 1997.

Haustein-Bartsch, Eva, *Iconos*, Taschen, Madrid, 2008.

Jesús María, Nicolás de, *La mano de los cinco señores de Jesús, María y Joseph, Joachin, y Anna. Panegírico de sus patrocinios* (…), Imp. de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, s. l., 1726.

Mâle, Émile, *El arte religioso de la Contrarreforma*, Encuentro, Madrid, 2001.

Maquívar, María del Consuelo, *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la Santísima Trinidad en la Nueva España*, INAH-Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.

Marín Jiménez, José Antonio, *Iniciación a la lectura de los iconos*, Librería Parroquial de Clavería, México, s. a.

Martínez Rosales, Alfonso, "Fray Nicolás de Jesús María, un carmelita del siglo XVIII" en *Historia mexicana*, núm. 3, pp. 299-348.

Merlo Solorio, Jorge Luis, *San José en Nueva España. La devoción josefina a través de la producción artística y literaria de los criollos novohispanos (siglos XVI-XVIII)*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México, 2013.

Monterrosa, Mariano, "Los cuadros de ánimas" en *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, núm. 56, México, Septiembre-Diciembre, 2003.

Morera, Jaime, *Pinturas coloniales de Ánimas del Purgatorio. Iconografía de una creencia*. UNAM, México, 2002.

Pastor, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, FCE, México, 1999.

Rahner, Karl *et. al.*, *Sacramentum mundi. Enciclopedia Teológica*. Tomo I, Herder, Barcelona, 1972.

Santa Teresa, Manuel de, *El plectro más excelente de la lira más acorde. Sermón que en elogios del Gloriosísimo Patriarca Nuestro Padre Señor san Joseph* (…) Imprenta Real del Superior Gobierno, México, 1731.

Zárate, Francisco de, *El cordial devoto de san Joseph*, Lic. por Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1674.

JOSÉ RÍOS ARNÁEZ. UN PINTOR NOVOHISPANO QUE NO EXISTIÓ

Salvador Moreno Basurto
Universidad Autónoma de Zacatecas
salmo_84@yahoo.com.mx

En aquel tiempo…

Durante el periodo colonial, el desarrollo inicial de la pintura obedeció a las necesidades eclesiásticas de decorar los templos y los interiores de los conventos suntuosamente con el fin de atraer la inocente curiosidad de los neófitos.[1] Para el siglo XVII, la necesidad de lo suntuario satisfizo los deseos de las nuevas sociedades formadas en su mayor parte por criollos y mestizos, en un afán de querer igualar las obras de arte que se estaban realizando en la península. Esto se logró mediante un sinfín de bienhechores –ya sea minero o hacendado, criollo o peninsular– sumamente ricos, a lo que Marcus Burke aplica el término de sociedad urbanizada altamente europeizante.[2]

Dentro de las propuestas artísticas que Europa ofrecía al artista de la Nueva España, estaban aquellas enmarcadas en la corriente del Barroco, pero con influencia o con el lenguaje del Humanismo. Para la pintura novohispana, el Barroco aportó entre sus muchas temáticas, los Triunfos o carros triunfales o arcos triunfales (que más bien caben en los artes efímeros), que tuvieron como apoyo la obra *Los Triunfos* de Petrarca, en los que exalta en un primer momento ideas abstractas, que más bien son moralizantes, como amor, castidad, muerte, fama...; luego se aplicó a personajes históricos, ya fueran históricos míticos.[3]

Para el siglo XVII, estos temas estuvieron basados en los "Carros Triunfales" de Pedro Pablo Rubens, que a mediados de dicho siglo tuvieron un auge tremendo. Se exaltó alguna devoción cristiana, ya no los personajes o dioses clásicos, sino abstracciones de la mentalidad devota cristiana de la época tales como la Iglesia, la Eucaristía y la Fe; en otros momentos se realzó a una orden religiosa, tal como la Compañía de Jesús y la Orden del Carmen, y en otros, a algunos santos como san Miguel y, por

[1] Manuel Toussaint, "El arte de la Nueva España" en *México y la cultura*, SEP, México, 1961, p 18.
[2] Marcus Burke, *Pintura y escultura en Nueva España*, Grupo Azabache, México, 1992, p 17.
[3] Santiago Sebastián, *Iconografía del arte del siglo XVI*, UAZ, México, 1995, p. 138.

último, a Cristo o a alguna devoción de la Virgen María. Entre estos últimos, a Cristo y a María, no solamente se les "glorificó" como personajes en sí, sino en sus otras manifestaciones, mayoritariamente las devociones del Santo Nombre de María y el Dulce Nombre de Jesús.

El Triunfo del Dulce Nombre de Jesús. Un lienzo de Guadalupe



Triunfo del Dulce Nombre de Jesús. Escalera del actual Museo de Arte Virreinal, Guadalupe,Zacatecas

El único caso del Carro Triunfal del Nombre de Jesús que tienen registrado autores como Manuel Toussaint, Francisco de la Maza y Nelly Sigaut,[4] entre otros, es el lienzo que se encuentra en el Museo del Convento de Guadalupe de Zacatecas. Esta obra, fechada en 1722[5] y firmada por José Ríos Arnáez, se encuentra ubicada en el lado norte de la llamada Escalera Regia o Escalera Grande o escalera de san Antonio. Este lienzo en óleo sobre tela mide 7.50 por 7 metros aproximadamente, tiene como tema principal la Devoción del Dulcísimo Nombre de Jesús. En ella aparece en el centro un disco irradiante con el trigrama "IHS" o nombre de Jesús. Alrededor de este motivo se desarrolla la escena total de la obra.

Sobre el disco están dos personas de la Trinidad, el Padre Eterno hacia nuestra izquierda y el Espíritu Santo en forma de Paloma al otro extremo superior. Entre el disco y las dos Personas, existe un espacio etéreo inundado por angelitos tenantes, mientras que hacia la izquierda al mismo nivel que el disco hay un balcón en donde se encuentran ocho personajes en actitud de observar la procesión: una carroza jalada por una multitud de personajes con vestuarios eclesiásticos. Abajo de la carroza, se encuentran los enemigos y libros (o biblias apócrifas); mientras que bajo los pies de la multitud hay diferentes animales que representan al mal.

[4] Nelly Sigaut, "Una tradición plástica novohispana" en (Herón Pérez Hernández, editor), *Lenguaje y tradición en México*, El Colegio de Michoacán, México, 1989, pp 358-359. En este trabajo la autora se equivoca cambiándole el nombre del pintor por el de *Ruiz Arnaes*.

[5] *Vid. infra.*

El *triunfo* de Arnáez

Con la restauración que tuvo el lienzo aproximadamente por 1993, la firma de Arnáez está prácticamente invisible a la vista superflua de cualquier espectador. En ella se lee la leyenda "*Josepho Ríos Arnáez fecit Mexico anno 17*" a partir de ahí se dobla el lienzo bajo la sombra del pesado marco de madera. Cuauhtémoc Esparza, en su libro, sitúa este cuadro por la fecha de 1722.[6] Nada se sabe de un autor con el nombre de José Ríos, por lo que sería conveniente citar a Xavier Moyssén en el libro *Pintura colonial en México* de Manuel Toussaint:

> En el Museo Regional de Guadalupe Zacatecas sobre la escalera hay un gran cuadro firmado por Ríos Arnáez, su lema es: "El santo Nombre de Jesús", y hace compañía exacta al de Miguel Cabrera que está allí; es evidente que este Ríos Arnáez es el mismo que se cita en la Maravilla americana, como ayudante de Cabrera y tal vez el Buenaventura de que habla Velázquez.[7]

Si Moyssén dice que José Ríos Arnáez y José Ventura Arnáez son la misma persona, entonces ya hay noticias —si bien pocas— del autor de la pintura en cuestión.

Retomando la cita anterior, hay que aclarar que en el libro de Velázquez de León[8] se refiere a un D. Buenaventura de Hernáez, que junto con don Pedro Quintana fue elegido para levantar el arco de entrada en México del Virrey Bucareli. Toussaint aclara que este Hernáez es nuestro pintor, puesto que no existe la palabra Hernáez como tal y porque nadie da noticia de un Hernáez; pero escrito del otro modo figura en todas las nóminas de artistas del siglo XVIII.

José Ventura Arnáez, desde 1750, fue ayudante de Cabrera, donde éste en su taller sólo retocaba y firmaba los cuadros que convenía acabados. Esto no significó que Arnáez fuera solamente un ayudante más de Cabrera, al contrario, Arnáez formó parte del grupo de los pintores que fueron invitados en 1751 por el abad y prebendado de la Colegiata en México para examinar el lienzo de la virgen de Guadalupe de Tepeyac y emitir un

[6] *Compendio histórico del Colegio Apostólico del Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, 2a. ed., Depto. de Investigaciones Históricas de la UAZ, Zacatecas, 1974, pp 48-49. Entrevista con Cuauhtémoc Esparza: él vio todavía la fecha completa en el cuadro. Igualmente, el dato se encuentra en documentos (que no quiso decirme).

[7] Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1990, p. 268.

[8] *Explicación de los adornos simbólicos poéticos del arco del triunfo, que para entrada del virrey Antonio María Bucarelli y Ursúa...erigió esta ciudad...*, F. de Zúñiga y Ontiveros, México, 1771. Citado por Toussaint, *op. cit.*, p. 171.

dictamen desde el punto de vista artístico.[9] Seis fueron los pintores que intervinieron en este dictamen y que fueron acomodados en tres grupos por orden de prestigio:

- Grupo importante: Miguel Cabrera y José de Ibarra.
- Grupo segundo: Juan Patricio Morlete Ruiz, Francisco Antonio Vallejo y José de Alcíbar.
- Grupo tercero: Manuel Ossorio y José Ventura Arnáez.[10]

José Ignacio Bartolache y Días de Posadas pone a los seis pintores en un mismo nivel al comentar la obra *Maravilla americana* de Miguel Cabrera.[11]

> ...de los pareceres que los profesores de esta nobilísima arte de la pintura de esta ciudad de México dieron vista [...] y son por su orden las de don José de Ibarra, don Manuel de Ossorio, don Juan Patricio Morlete Ruiz, don Francisco Antonio Vallejo, don José Alcíbar y don José Ventura Arnáez; todos seis pintores de profesión, y los más hábiles que había en México en 1751 y todos seis testigos oculares, a quienes se les franqueó la sagrada imagen sin vidriera.[12]

De este modo Arnáez fue un pintor ampliamente reconocido en su tiempo y él mismo admitió pertenecer al taller de Miguel Cabrera al rendir informe sobre la obra ya citada del pintor oaxaqueño el 19 de septiembre de 1756.

> ...lo que bastaba a dar el crédito suficiente que merecer su obra, sin que haya de mendigar ajenos pareceres, y así sólo por obediente digo: que en la ocasión de estarle ayudando a Vmd. [Miguel Cabrera] en su oficina el tiempo de más de seis años vi el cuaderno en embrión, y luego [que lo] conocí había de refutar de él el beneficio que hoy experimento.[13]

Poco se sabe de Arnáez,[14] pero estos tres datos (integrante del taller de Cabrera, miembro de la comisión dictaminadora de la imagen de Guadalupe, y haber dado el visto bueno

---

[9] Ignacio Manuel Altamirano, "La fiesta de Guadalupe" (1884), en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios guadalupanos*, colección Historia, FCE, México, 1982, p. 1165.

[10] Manuel Toussaint , *op. cit.*, p. 167.

[11] *Maravilla Americana y conjunto de raras maravillas, observados con la dirección de la reglas del arte de la pintura, en la prodigiosa imagen de Nuestras Señora de Guadalupe de México...*, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1756. *Cfr.* Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, pp. 494-528.

[12] José Ignacio Bartolache y Días Posadas, "Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano" (1790) en Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p.. 623.

[13] *Ibidem*, p. 527. *Cfr.* Toussaint, *op. cit.*, p. 171.

[14] De igual manera José Bernardo Couto en su obra *Diálogo sobre la Historia de la Pintura en México* publicado en *186*, poco hace referencia a Arnáez en su obra; solo escribe "de Arnáez y Osorio andan obras en la ciudad". *Cfr. Op. cit.*, CONACULTA, México, 1995, pp. 117 y 139 —cita 124—. Rogelio Ruiz Gomar, quien hace el estudio introductorio y acotaciones, de igual manera es parco sobre nuestro pintor.

a la obra *Maravilla americana* de Cabrera) permiten tener una imagen de este señor en el círculo de pintores importantes del siglo XVIII y, por ende, no sería extraño encontrarlo en la Escalera Regia de este museo al lado de Cabrera.

Algunos casos curiosos

Extraño, sí, es lo que se presenta en un espacio tan famoso que llamamos Escalera Regia. Confrontando las fechas de los tres cuadros[15] de este lugar, resulta curioso que ningún autor de los que se han mencionado haya estampado estos datos inquietantes.

En 1695 nació en Oaxaca Miguel Cabrera, pero sus primeros cuarenta y cinco años pasan oscuros hasta que en 1741 pinta unos santos que están en el museo de Querétaro.[16] Esto es muy conocido para los estudiosos, pero antes de esta fecha, en 1722, cuando la pintura *El triunfo del Nombre de Jesús* se estaba realizando, Cabrera apenas contaba con veintisiete años aproximadamente. No es intención decir si Cabrera ya era un pintor reconocido o si ya era escuela para estas fechas, lo mismo que si tuvo relación con Arnáez por estos años, aunque sí sería importante tomarlo en cuenta para la cronología del cuadro; puesto que la relación que se dio entre ambos pintores fue en 1751, al formar parte del grupo de los dictaminadores del lienzo de la guadalupana.[17]

De la realización de nuestra pintura a 1765 —año en que están fechados los cuadros *La Virgen del Apocalipsis y El Patronato de Santa María de Guadalupe, de san José y de san Francisco de Cabrera*— la diferencia es de cuarenta y tres años. Entre 1750 y 1753 se colocó en la Escalera Regia el lienzo "El Patronato de Santa María de Guadalupe, san José y de san Francisco" al igual que el "Patronazgo de san José". Según la crónica de fray Simón del Hierro,[18] igualmente entre 1765 y 1768 se colocaron los 26 cuadros de san Francisco en el actual claustro de san Francisco. Así mismo, se instaló el gran lienzo del "Triunfo de la Inmaculada".[19] Por último, entre 1774 y 1777 se colocó el "Triunfo del Nombre de Jesús".[20]

[15] *Patronato de la Virgen de Guadalupe y san Francisco* (muro oeste), *La Virgen del Apocalipsis* (muro sur) y el *Dulce Nombre de Jesús* (muro norte).
[16] Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 494.
[17] *Vid. supra.*
[18] Rafael Cervantes (ofm), *Fray Simón del Hierro*, UNAM, pp. 210-211.
[19] *Ibidem*, pp. 211 y 253.
[20] *Ibidem*, pp. 211 y 279.

Arnáez

Existe un *Arnáez* en el Castillo de Chapultepec, es solamente el retrato de un fraile posiblemente del Colegio de la Santa Cruz. A juicio de Ruiz Gomar solamente existen éste y el Triunfo de Guadalupe de la autoría de Arnáez. El químico Alejandro Huerta sostiene que la hechura de la pintura fue entre 1722 y 1726, pero lo más seguro es que se haya apoyado en Cuauhtémoc Esparza. Solamente que con él se abriría la discusión de su artículo si existe mano de Arnáez en las obras de Cabrera. Esto es ampliamente discutible.

En el balcón que contiene la figura del pontífice y los siete personajes vestidos en rojo, aparecen dos columnas con fustes lisos o abombados. Culminan en un capitel de estilo dórico románico, donde su ábaco se prolonga hacia arriba más de lo permitido. No se sabe qué sostiene el ábaco, ya que las nubes que sostienen al Padre eterno se interponen.

Este tipo de columna aparece en la obra "El patronato de la Virgen de Guadalupe" de Miguel Cabrera (muro poniente): cuatro columnas unidas por una columnata curva, a cuyos extremos están unas pilastras apoyadas en sus respectivos zócalos, formando de esta manera un hemiciclo.

Tanto las columnas de la obra de Arnáez y las de Cabrera son el mismo estilo. Este tipo de columnas de carácter clásico tuvieron su auge durante 1765-1775, época llamada barroco disolvente. Según Manrique algunos clarividentes de esta época vieron la necesidad de retomar elementos clásicos como apoyo para que el Barroco no siguiera devorándose. Así, ya para el último tercio del siglo XVIII, el país se cubrió con edificios neóstilos, que significan la transición entre el Barroco y el Neoclásico. Se regresa a la columna y a la pilástra con un sentido clásico.[21]

Ambos pintores están influenciados por el estilo neóstilo. Cabrera desafía la tiranía del estípite al plasmar en "El patronato de Santa María de Guadalupe y san Francisco" el estilo de columnas lisas mientras que en toda la Nueva España, durante 1740-1775, predominaba el barroco estípite. Arnáez, por su parte, al plasmar este tipo de columnas en su obra ya se estaba dando el barroco disolvente.[22]

[21] Jorge Alberto Manrique, "Del Barroco a la Ilustración" en *Historia General de México*, El Colegio de México, versión 2000, p. 475.

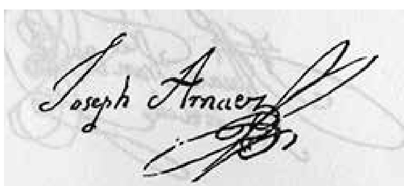
[22] *Ibidem.*

Ahora bien ¿por qué recalcamos la presencia de estas columnas y sus estilos? Ambos son del mismo estilo, lo que denota una influencia símil en los dos autores. De acuerdo a las conclusiones a que llegó Alejandro Huerta,[23] sostiene que existe la mano de Arnáez en la obra de Cabrera.[24]

La pintura "El patronato de la Virgen de Guadalupe y san Francisco" posiblemente se realizó a finales de la década de los cuarentas y su colocación fue durante el trienio del padre fray Ildefonso (José) Marmolejo (1750-1753).[25] Diez años después, Cabrera realizó la "Inmaculada Concepción" firmada por él en 1765, tres años antes de su muerte (1768). Posiblemente, por la muerte de éste, se le encomendó a Arnáez la continuación de las obras destinadas a decorar la escalera grande y de ahí encontramos que la colocación del "Triunfo del Nombre de Jesús" en el muro norte gire alrededor del trienio del padre fray José Patricio García (1774-1777).[26] Aunque Cuauhtémoc Esparza cite la fecha 1722, no hay posibilidades de que esta sea la fecha real. Además, en el libro de inventarios, al referirse a los aumentos que hizo este guardián al convento dice

> El Triunfo del N. de Jesús. Este es un lienzo monumental que hace juego con el del Patronato y el del Triunfo de la Purísima Concepción que se halla en la escalera grande. El lienzo que se viene mencionando es de José Ríos Harnaez [sic] y la fecha incompleta".[27]

En el libro de Abelardo Carrillo y Gariel aparece la firma de *José Ventura Arnáez*, pero no existe un tal *José Ríos Arnáez,* y la firma de José Ventura Arnáez que está registrada en la obra de Gariel en nada se parece o tiene de símil a la firma que aparece en la pintura del ex Colegio.



28

[23] Alejandro Huerta Carrillo, "Tres pinturas monumentales en el Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas" en *Antropología*, núm. 47, INAH, México, 1997, pp. 43-53.

[24] La similitud de las capas de preparación de estas dos pinturas hace llegar a esta conclusión. Igualmente en cuanto a la técnica es muy similar en los tres murales de la escalera.

[25] *Cfr.* Rafael Cervantes A., *op. cit.*, pp. 210-211. *Cfr.* Cuauhtémoc Esparza, *op. cit.*, p. 158.

[26] Cuauhtémoc Esparza, *op. cit.*, pp. 162-163.

[27] Libro IV de gastos y recibos en el folio 32. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana San Francisco y Santiago, Zapopan, Jal.

[28] Firma de José Ventura Arnáez según Abelardo Carrillo Gariel, *Autógrafos de pintores coloniales, México*,



[29]

Resulta, pues, de asombrarse que no existan datos de un autor que haya realizado una pintura de grandes dimensiones en un convento que para las fechas de su colocación estuvo en su apogeo, en una ciudad conocida por su gran bonanza minera. Además de que dicha pintura esté acompañada de las obras que se le atribuyen al pintor más renombrado de la época. En efecto, de acuerdo a las fechas de colocación de las pinturas ya mencionadas arriba, la primera pintura de Cabrera ("El patronato de Guadalupe y san Francisco") corresponde a la época en que inició su auge el pintor, y para la segunda, a tres años de su muerte, Cabrera ya era el autor que solamente firmaba los cuadros que le parecían convenientes.[30]

Ante estos datos, me aventuro a lanzar algunas opiniones: Posiblemente la firma que se encuentra en la parte inferior de nuestra obra haya sido plasmada tiempo después de su colocación en la escalera regia por algún neófito que desconocía totalmente al autor; y sólo por referencias orales del interior del colegio y por noticias del exterior alrededor de la persona de Miguel Cabrera —como por ejemplo: los comentarios u opiniones a la obra "La maravilla americana..." —, haya cambiado el nombre de José Ríos Arnáez por el de José Ventura Arnáez, verdadero autor y compañero del pintor oaxaqueño y posiblemente su sucesor en el trabajo encomendado por los frailes de Guadalupe para continuar el programa pictográfico de la Escalera Grande, durante las décadas de los cincuentas, sesentas y setentas del siglo XVIII.

UNAM- Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2ª edición, 1972, p. 130. Hay que aclarar que esta firma no es de una pintura, sino de un documento.

[29] Calca de la firma que aparece en la pintura de la Escalera Regia del Museo del Convento de Guadalupe, Zacatecas. Véase en Alejandro Huerta, *op. cit.*, p 46.

[30] Efectivamente aparece su firma en el extremo inferior izquierdo de la obra "La Virgen del Apocalipsis". *Cfr.* Abelardo Carrillo Gariel, *op. cit.*, pp. 16-17, 34-39.

Bibliografía

Burke, Marcus, *Pintura y escultura en Nueva España*, Grupo Azabache, México, 1992.

Cabrera, Miguel, *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas, observados con la dirección de la reglas del arte de la pintura, en la prodigiosa imagen de Nuestras Señora de Guadalupe de México...*, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1756.

Carrillo Gariel, Abelardo, *Autógrafos de pintores coloniales*, UNAM- Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 2ª edición, 1972.

Cervantes A., Rafael (ofm), *Fray Simón del Hierro*, UNAM, 1985.

Esparza Sánchez, Cuauhtémoc, *Compendio histórico del Colegio Apostólico del Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Departamento de Investigaciones Históricas de la UAZ, 2a. ed. Zacatecas, 1974.

Huerta Carrillo, Alejandro, "Tres pinturas monumentales en el Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas" en *Antropología*, no. 47, México, INAH, 1997.

Manrique, Jorge Alberto, "Del Barroco a la Ilustración" en *Historia general de México,* tomo II, El Colegio de México/SEP, 1ª reimpresión, 1981.

Moreno Basurto, Salvador, *Un análisis iconográfico al cuadro-mural "El triunfo del Dulce Nombre de Jesús" del excolegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Tesis inédita, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1998.

Ruiz Gomar, Rogelio, en José Bernardo Couto, *Diálogo sobre la Historia de la Pintura en México*, México, CONACULTA, 1995.

Sebastián, Santiago, *Iconografía del arte del siglo XVI*, UAZ, Zacatecas, 1995.

Sigaut, Nelly, "Una tradición plástica novohispana" (Herón Pérez Hernández, editor) en *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989.

Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios guadalupanos*, FCE, Colección Historia, México, 1982.

Toussaint, Manuel, Pintura colonial en México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1990.

__________, "El arte de la Nueva España" en *México y la cultura*, SEP, México, 1961.

LA FAMILIA ZÚÑIGA Y ONTIVEROS, IMPRESORES Y LIBREROS NOVOHISPANOS EN LA BIBLIOTECA PEDRO REALES DEL MUSEO NACIONAL DEL VIRREINATO[1]

María de los Ángeles Ocampo Villa
Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán Edo. de México
maria.angelorum@gmail.com
angeles_ocampo@inah.gob.mx

1. Introducción

Antes de iniciar con el tema en cuestión, es importante hacer una breve referencia acerca de la Biblioteca *Pedro Reales*[2], del Museo Nacional del Virreinato, antigua biblioteca[3] de los padres jesuitas del colegio de Tepotzotlán.

Esta biblioteca fue acondicionada como sala de exposición permanente desde el año de 1964 y resguarda cerca de cuatro mil ejemplares de los siglos XVI-XIX procedentes de los mismos colegios de Tepotzotlán: Colegio de San Martín, Colegio Noviciado, Congregación de Loreto y Colegio Seminario de Retiro para el Clero Secular. También tiene bajo su custodia otras bibliotecas de los jesuitas: el Colegio de San Pedro y San Pablo, San Ildefonso, la Congregación de Loreto, en la ciudad de México, y la Compañía de Pátzcuaro, en el estado de Michoacán. Integran también esta colección más de cuatrocientos ejemplares que pertenecieron a los padres dominicos del Convento de Santo Domingo de la ciudad de México, Portacoeli, San Jacinto de las Filipinas o de la China y Tlalquiltenango, en Morelos, mismos que fueron trasladados de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia durante la dirección de la Dra. Stella González Cicero.

[1] *Vid*. Foto 1.

[2] El nombre de Biblioteca *Pedro Reales* se le asignó en el año 2010, ya que siempre se le identificó como biblioteca antigua, para diferenciarla de la biblioteca de libros modernos de este museo. Se le dio ese nombre porque fue el padre Pedro Reales, quien mandó construir a mediados del siglo XVIII la biblioteca y otras dependencias del Noviciado, además de haber sido rector en el año 1755, maestro de novicios, y en 1760, padre Provincial.

[3] María de los Ángeles Ocampo Villa, *La biblioteca de la Compañía de Jesús en Tepotzotlán*, en *Jesuitas, su expresión mística y profana en la Nueva España*, pp. 218-234.

En sus orígenes la biblioteca tenía cerca de nueve mil volúmenes,[4] sin contar los que donó el padre Alonso Núñez de Haro y Peralta y los últimos padres jesuitas que permanecieron hasta el año de 1914, como bien se puede observar en el sello de tinta que tienen la mayoría de los libros en la portada o en algunas de sus páginas.

Como toda biblioteca jesuita, la Biblioteca *Pedro Reales* fue de suma importancia para la formación humanística, filosófica, teológica, canónica y científica de los maestros y estudiantes que habitaban en este Colegio. Pues ahí se formaron jesuitas ilustres como el teólogo veracruzano Francisco Javier Alegre,[5] el padre Juan Antonio de Oviedo,[6] Francisco Javier Clavijero, Andrés Cavo y Diego José Abad.

A pesar de las pérdidas que sufrió dicha biblioteca, como todas las demás bibliotecas novohispanas, aún se cuenta con obras de gran interés de las cuales podemos obtener valiosa información de nuestro pasado cultural e histórico.

Los impresos que se conservan nos dan una idea clara del auge que tuvo la imprenta desde sus inicios, la familia de impresores y libreros son una pieza fundamental en la reproducción de libros, sin ellos hubiese sido difícil tener acceso a la información y a la forma de pensar de los escritores en su época.

Hubo en la Nueva España impresores de calidad como Antonio de Espinosa, Pedro Ocharte, Henrico Martínez, Diego López Dávalos, Bernardo Calderón, Francisco Robledo, Antonio de Valdés, Juan José de Eguiara y Eguren, José Fernández de Jáuregui y Manuel Antonio de Valdés, entre otros.

Sin embargo, a mediados del siglo XVIII apareció la familia Zúñiga y Ontiveros que es el tema en cuestión, integrada por los hermanos Cristóbal y Felipe; los herederos de Felipe de Zúñiga y Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, hijo de Felipe.

2. Antecedentes históricos de la familia Zúñiga y Ontiveros

Felipe Zúñiga y Ontiveros, originario de Huastepec, fue uno de los impresores más sobresalientes en la Nueva España. Junto con su hermano Cristóbal fundó la *Imprenta*

[4] Por medio del registro de la Junta de Temporalidades se sabe que antes de la expulsión de los jesuitas, la biblioteca tenía 8672 volúmenes de todas las facultades y en diversos idiomas.
[5] 2 ejemplares de este autor que versan sobre teología se conservan en la Biblioteca Pedro Reales.
[6] Hay dos ejemplares también de este padre que fue Prepósito General de la Compañía de Jesús en México. *Idem*.

Antuerpiana[7] en la ciudad de México en 1761. Esta imprenta estuvo ubicada como lo refiere en su obra José Toribio de Medina en la calle de la Palma[8] y al morir su hermano, en 1764, Felipe quedó como único dueño de la imprenta.[9] A partir de ese momento puso gran dedicación y empeño en todos sus trabajos. Invirtió dinero suficiente para la adquisición de material tipográfico procedente de Amberes y Madrid. Esto nos da una idea clara de la calidad tipográfica de sus impresos, ya que como es sabido, Amberes tuvo a uno de los impresores más importantes del mundo, Cristóbal Plantino, quien duró en su oficio por más de una centuria.

También conviene mencionar que Felipe fue el primer impresor en usar tipos fundidos en la Nueva España hechos por el relojero e impresor Dimas Rangel.[10]

Su establecimiento fue todo un éxito, por lo cual decidió mudarse a un local más amplio ubicado en la calle del Espíritu Santo, ya que al mismo tiempo ejercía el oficio de librero. Al morir Felipe, en 1793, quedan a cargo de la imprenta sus herederos hasta el año de 1795[11] y posteriormente su hijo Mariano[12] continuó con la magna labor durante los primeros años del siglo XIX.[13]

Además de trabajar en su imprenta, continuó también con la redacción de la *Guía de forasteros* y del *Calendario* que su padre había dejado. Tuvo bajo su cargo la impresión del *Diario de México* (1809-1812).[14]

3. Los impresos de la familia Zúñiga y Ontiveros en la *Biblioteca Pedro Reales*

Los Zúñiga y Ontiveros editaron algunas de las obras más importantes y significativas que se resguardan en la Biblioteca *Pedro Reales* del Museo Nacional del Virreinato, entre ellos sobresalen los siguientes títulos:

---

[7] Nombre latino de la ciudad de Amberes, en Bélgica. Se puede intuir que una parte del material tipográfico que usó lo adquirió en este país. Esta imprenta llevó el nombre de *Antuerpiana* hasta el año de 1768. A partir de 1777 se le conoció como Nueva Madrileña o Nueva Matritense.

[8] El dato más seguro de la ubicación de la primera imprenta se puede constatar en el pie de imprenta que tienen algunas obras publicadas por él.

[9] José Toribio Medina, *La imprenta en México, 1539-1821*, p. CXC.

[10] (1787-1789) Impresor y fundidor de gran talento. Beristáin en su *Biblioteca*, t. III, p. 9 dice que el reloj que existía en su época en la Catedral fue elaborado por Rangel, y fue también quien fundió dos de las campanas de dicha Catedral. *Idem.*

[11] *Idem.*

[12] *Vid.* Foto 2.

[13] Su labor como propietario inicia en 1795 y termina en 1825. *Idem.*

[14] Ya en los últimos cinco años, su imprenta era conocida como la del Superior Gobierno.

La caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas, Carta pastoral y Constituciones de Alonso Núñez de Haro y Peralta, Reflexiones sobre las reglas y sobre el uso de la crítica, Elementos de medicina, Historia del clero en el tiempo de la revolución francesa, Compendio histórico sacroprofano, Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro en la Nueva España, segunda parte, *Manual de ejercicios espirituales, Séneca cristiano, poemata sacra in candidatorum latinitatis gratiam*, y el *Sermón de san Felipe de Jesús.*

A pesar de que no hay una colección basta de libros impresos por la familia Zúñiga y Ontiveros, es importante resaltar y hacer un breve comentario sobre algunos de los ejemplares que se tienen en el acervo mencionado y, así, darnos una idea general de la calidad artística y la temática en sus ediciones.

Cada una de estas obras merece un trato y estudio especial, ya sea por su contenido, por la edición, por su procedencia o por el autor.

La mayoría de estos ejemplares pertenecieron al *Real Colegio Seminario de Instrucción, Retiro Voluntario y Corrección para el Clero Secular* establecido por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta en el antiguo colegio de los jesuitas de Tepotzotlán, y a los últimos jesuitas del siglo XIX.[15] Esto no quiere decir que los primeros padres jesuitas no hubieran contado con libros de tales impresores, lo cierto es que al ser expulsados, miles de sus ejemplares pasaron a formar parte de otras bibliotecas.[16]

La edición más temprana que se tiene de Felipe de Zúñiga en la biblioteca Pedro Reales, es la *Caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas*, se trata de una traducción de la lengua italiana al español por fray José Manuel Rodríguez, impresa en la calle de la Palma en el año de 1772.[17]

La obra está encuadernada en cuero, consta de parecer, licencia y un prólogo de gran interés para el lector. La temática se reduce a una serie de consejos para que los sacerdotes y curas acepten la operación de las madres embarazadas que están en peligro de muerte, y así el niño pueda salvarse, o bien en caso de que ambos murieran pudiese el bebé o el feto recibir el bautismo. En el prólogo se hace mención al autor de esta

---

15 *Ibidem*, p. 2.

16 La Biblioteca Nacional de México, El Fondo Reservado de la Universidad Iberoamericana, la Biblioteca Lerdo de Tejada y la Biblioteca Eusebio Kino resguardan libros con la marca de propiedad de los jesuitas en Tepotzotlán.

17 *Vid.* Foto 3.

obra, quien afirma que esta práctica del parto con cesárea para las mujeres difuntas es cada vez más indispensable en esta Nueva España. Cabe destacar aquí la importancia y preocupación que el autor manifiesta en la vida de un nuevo ser, y sobre todo en la preservación del género humano.

Por lo que respecta a sus ediciones más recientes se cuenta con las siguientes obras:

Reflexiones sobre las reglas y sobre el uso de la crítica, impresa en calle del Espíritu Santo en el año de 1792, escritas en francés por el carmelita Honorato de santa María[18] del cual aparece su retrato con sus atributos de escritor: el cálamo, una silla, la mesa con libros y su librero. Se aprecian en la obra letras capitulares ornamentadas y viñetas de buena calidad.

El tema central es la crítica y la necesidad de servirse de ella, ya que es indispensable aplicarla en todo momento, sobre todo en estos tiempos[19] de decadencia de la cultura: las ciencias humanas, las Bellas Artes, la Teología y en especial formar buenas bibliotecas de autores eclesiásticos. El autor considera que la crítica es la vía correcta para obtener buenos resultados, experiencias positivas que nos permitan avanzar en una sola línea.

Otra obra es la *Crónica seráfica y apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro* en la Nueva España, escrita por fray Juan Domingo Arricivitia, impresa también en 1792, aunque no menciona la calle de la casa impresora.

En esta obra se narran las vidas y virtudes de los religiosos que habitaron en el mencionado Colegio y la fundación de las misiones de san Francisco Javier en la provincia de Texas.[20]

Estas obras mencionadas coinciden con las fecha[21] de la carta que Felipe envió al rey de España, donde le cuenta sobre los méritos que ha tenido en la producción de los libros y a la vez sirva de garantía para que su hijo Mariano de Zúñiga continúe imprimiendo el *Calendario manual* y la *Guía de forasteros*:

---

[18] *Vid.* Foto 4.

[19] El autor hace referencia al problema del uso de la crítica desde el siglo XVI, en especial sobre la teología positiva, la Sagrada Escritura y la historia de santos y mártires.

[20] *Ibidem*, p. 605.

[21] 9 de noviembre de 1792.

> que si como agrimensor ha sido útil al Estado, descubriendo muchas tierras realengas,[22] con aumento del Real Erario, de resultas de varias comisiones que le han confiado esta Audiencia y otros tribunales y personas particulares en el dilatado transcurso de cuarenta años, y ha desempeñado con el mayor acierto, honor y desinterés; no lo ha sido menos a todo este reino, como impresor, pues, a costa de incesantes fatigas y de crecidas sumas de dinero suyo propio, que ha enviado a esa corte para la compra y conducción de caracteres, ha logrado poner en la mayor perfección el ramo de la Imprenta en esta capital, de tal suerte, que en el día esta su oficina surtida de cuantos caracteres nuevos y esquisitos pueda necesitar, como lo acreditan las bellas y repetidas ediciones[23] que en ella se publican, y sobre un pie que manifiesta claramente su permanencia para lo sucesivo.[24]

Se puede notar con claridad en esta carta el compromiso del impresor con su trabajo y con todos los que confiaban en la calidad de sus impresos, cuidó que no le faltara herramienta necesaria en su taller, el cliente para él es muy importante, ya que se trataba de eminentes personajes civiles y religiosos como Francisco Xavier de Lizana, Antonio María de Bucareli y Urzúa, Alonso Núñez de Haro y Peralta; también científicos importantes, entre ellos: Benito Díaz de Gamarra, José Antonio Alzate y Ramírez, Ignacio Bartolache, quienes confiaron sus trabajos a esta familia de impresores.

Prueba de ello son las obras del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta que se resguardan en la Biblioteca *Pedro Reales.* Hay una en especial de la cual haré mención, se trata de las *Constituciones que formó para el mejor régimen y govierno del Real Colegio Seminario de Instrucción, Retiro voluntario y corrección para el clero secular de esta Diocesis, fundado por S. S. Illma. en el Pueblo de Tepotzotlán.*[25]

La obra fue impresa en México por Felipe de Zúñiga en 1777. Se trata de las reglas internas y las funciones que cada uno de los integrantes del Colegio Seminario debían cumplir y obedecer como bien se puede constatar en la siguiente regla:

> De los Catedráticos de lenguas Mexicana y Othomí, y Misioneros.
> Habiéndose fundado este Colegio con el gravamen de que los Padres de él tuviesen la obligación de enseñar las lenguas Mexicana y Othomí á otros Padres y Personas que quisieran aprenderlas; y quando no, que acudiesen á las Doctrinas de los Indios del mismo Pueblo y su comarca, en que se hablan ambos

[22] Este término se refiere a las tierras o propiedades que le pertenecían al rey.
[23] *Ibidem*. Foto 4.
[24] José Toribio Medina, *op. cit.*, t. VIII, pp. 409-410.
[25] *Vid.* Foto 5.

> idiomas: y habiendo acordado la citada RI. Junta, que las enunciadas cargas de dos Maestros de dichos idiomas, se cumplan por ahora, y hasta que vengan los Misioneros de Villa-Garcia y Loyola, por los Clérigos que residiesen en dicho Colegio: Declaramos, que uno de los mencionados Clérigos ha de ser Catedrático de idioma Mexicano, y otro de Othomí, y que ambos tienen obligación de enseñar la doctrina christiana, y hacer Misiones en el Pueblo de Tepotzotlán, en los de su comarca, y en los demás que Nos les ordenáremos, y en la forma y tiempo que dispusieremos.[26]

Por lo que respecta a las ediciones de Mariano de Zúñiga y Ontiveros conviene mencionar una obra de gran utilidad en la Nueva España para la ciencia médica: los *Elementos de medicina del Dr. Juan Brown*,[27] t. I, editada en la calle del Espíritu Santo en el año de 1803. En el prólogo al lector se hace referencia a la vida personal de Brown.

La primera parte de su tratado hace referencia a los elementos de la medicina y su significado. Del mismo modo explica la relación entre la salud, la predisposición y la enfermedad; las causas físicas de que el hombre no sea inmortal. Considera la vida como un estado violento. Al final hay una tabla sobre la clasificación de las enfermedades según el sistema de Brown.

Llama la atención el libro titulado *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa*, editado en 1800, porque tiene seis hojas manuscritas intermedias que parecieran ser añadidos o tal vez error de edición. En una hoja aparece como título: *Advertencia del autor,* y en otra: *Compendio histórico de la persecución, muertes y destierro del clero de Francia*. Sin embargo, me queda la inquietud y la duda, puesto que sigue la secuencia de la página impresa que le antecede, como si el impresor hubiese pasado por alto estos cuadernillos. De cualquier forma dejo abierta esta interrogante, y por ahora seguiré creyendo que se trata de una edición única y rara.

Por último, y a manera de conclusión diré que la imprenta de la familia Zúñiga y Ontiveros fue en su época una de las más completas, la más activa y la de mejor calidad en sus impresos, ocupando un lugar importante dentro de los inicios de la prensa mexicana.

---

[26] Constituciones, *ibidem*, p. 63.

[27] Estudió en la Universidad de Edimburgo. Fue secretario de la sociedad de anticuarios de Escocia. A los 36 años fue atacado por la terrible enfermedad de la gota, trece años antes de escribir esta obra, la cual fue ampliada por José Mariano Moziño, médico y profesor en esta capital, también botánico de las reales expediciones facultativas de Nueva España, p. 199.

Las obras de estos impresores que resguarda la Biblioteca *Pedro Reales* son de gran importancia para todos aquellos que deseen conocer más a fondo el trabajo tipográfico de esta familia de impresores.

Bibliografía

AGN, *Historia*, vol. 400.

Beristáin y Souza, José Mariano de, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México, 1819, 3 vols.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, t. 2, Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos, México, 1941.

Ferrer, Vicente, *Suma moral para examen de curas y confesores*, segunda parte, Imprenta Nueva Madrileña de Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1778.

Gante, Pablo C. de, *Tepotzotlán, su historia y sus tesoros artísticos*, Porrúa, México, 1958.

Honorato de Santa María, fray, *Reflexiones sobre las reglas y sobre el uso de la crítica*, t. IV, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1792.

La caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas, trad. José Manuel Rodríguez, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1772.

La compañía de Jesús en México, cuatro siglos de labor cultural (1572-1972), JUS, México, 1972.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México, 1539-1821*, UNAM, México, 1989.

Museo Nacional del Virreinato y Ex colegio de Tepotzotlán. *Guías México y su patrimonio. INAH-JGH, Editores, S.A. de C.V. México, 1996*.

Núñez de Haro y Peralta, *Constituciones*, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1777.

Ocampo Villa, María de los Ángeles, "La biblioteca de la Compañía de Jesús en Tepotzotlán" en *Jesuitas, su expresión mística y profana en la Nueva España*, Colección Mayor, Estado de México, 2011.

___________, *Catálogo del ex Colegio y Noviciado de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán, versión digital,* INAH*, México, 2010, p. 35.*

Séneca cristiano, ed. Francisco de Olivares, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México, 1796.

Sermón de san Felipe de Jesús. Predicado el 5 de febrero de 1781 por José Martínez de Adame, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1781.



Foto 1
Vista de la Biblioteca Pedro Reales del Museo Nacional del Virreinato.



Foto 2
Mariano José de Zúñiga y Ontiveros
Anónimo
Óleo sobre tela
Siglo XVIII
Museo Nacional del Virreinato
Fotografía de Adrián García

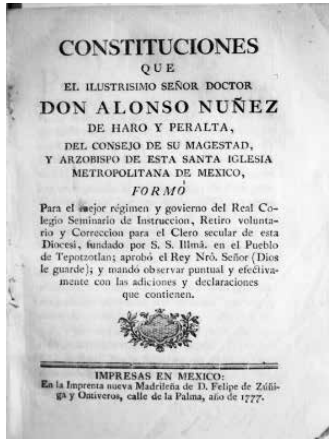


LA CARIDAD
DEL SACERDOTE
PARA CON LOS NIÑOS
ENCERRADOS EN EL VIENTRE
DE SUS MADRES DIFUNTAS,
Y documentos de la utilidad, y necesidad
de su práctica.
TRADUCIDOS DEL IDIOMA ITALIANO
AL CASTELLANO
Por el R. P. Fr. JOSEP MANUEL RODRIGUEZ de la Regular Observancia de N. S. P. S. Francisco, è Hijo de la Provincia del Santo Evangelio de México.
Ilustrada con varias advertencias útiles,
y corolarios que la facilitan.

M.DCC.LXXII.

Impresa en México, por D. Felipe de Zúñiga
y Ontiveros, Calle de la Palma.

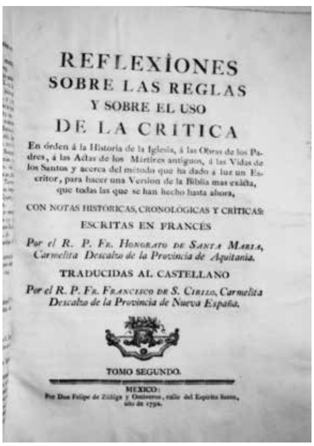
Foto 3



CONSTITUCIONES
QUE
EL ILUSTRISIMO SEÑOR DOCTOR
DON ALONSO NUÑEZ
DE HARO Y PERALTA,
DEL CONSEJO DE SU MAGESTAD,
Y ARZOBISPO DE ESTA SANTA IGLESIA
METROPOLITANA DE MEXICO,
FORMÓ
Para el mejor régimen y govierno del Real Colegio Seminario de Instruccion, Retiro voluntario y Correccion para el Clero secular de esta Diocesi, fundado por S. S. Illmâ. en el Pueblo de Tepotzotlan; aprobó el Rey Nrô. Señor (Dios le guarde); y mandó observar puntual y efectivamente con las adiciones y declaraciones que contienen.

IMPRESAS EN MEXICO:
En la Imprenta nueva Madrileña de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle de la Palma, año de 1777.

Foto 5



REFLEXIONES
SOBRE LAS REGLAS
Y SOBRE EL USO
DE LA CRITICA
En órden á la Historia de la Iglesia, á las Obras de los Padres, á las Actas de los Mártires antiguos, á las Vidas de los Santos y acerca del método que ha dado á luz un Escritor, para hacer una Version de la Biblia mas exácta, que todas las que se han hecho hasta ahora,
CON NOTAS HISTÓRICAS, CRONOLÓGICAS Y CRÍTICAS:
ESCRITAS EN FRANCÉS
Por el R. P. Fr. Honorato de Santa Maria, Carmelita Descalzo de la Provincia de Aquitania.
TRADUCIDAS AL CASTELLANO
Por el R. P. Fr. Francisco de S. Cirilo, Carmelita Descalzo de la Provincia de Nueva España.

TOMO SEGUNDO.

MEXICO:
Por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo,
año de 179[illegible].

Foto 4

EL SERMÓN COMO HERRAMIENTA POLÍTICA

Ana Claudia Orozco Reséndiz
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
Klarimundayromualdo@gmail.com

Introducción

Indagar sobre la tarea de las formas discursivas es una tarea que en filosofía se ha vuelto necesaria, porque es allí donde estriba la relevancia de las diferentes formas de llevar a cabo la producción filosófica, en este caso nos hemos interesado sobremanera en el sermón novohispano. Sin embargo, no pasamos por alto otras manifestaciones para mostrar las fecundas propuestas que en filosofía se realizan, por ejemplo, la obra de arte, la tradición oral, la danza, el carnaval, en fin, son diversas las expresiones humanas que podemos hallar a través del tiempo.

En este caso, la preocupación por la palabra inicia con un intento de formar una aproximación a la historia de la conciencia con el fin de comprender cómo se ha practicado en el pasado, especialmente en la primera mitad del siglo XVIII mexicano.

La propuesta de este breve ensayo descansa en la evidencia del sermón como herramienta política, esto desde la vía ideológica, claro está. Para esclarecer esta aseveración nuestro discurso enfoca el quehacer del filósofo Juan José de Eguiara y Eguren, quien fue prolífero en la producción sermonaria. El motivo principal que nos llevó a la investigación de este tema es la escasa elaboración de análisis y reflexiones sobre el sermón novohispano, principalmente en el área de la filosofía. Así pues, señalaremos de manera sucinta algunos puntos que nos parecen relevantes para comprender por qué el sermón fue usado como un instrumento emancipatorio mental, a eso mismo nos referimos cuando lo llamamos "herramienta política".

La forma en la que desarrollamos esta exposición es a través de un pequeño recorrido del surgimiento y proceder del sermón, hasta llegar a su concepción en la época novohispana. De esta manera situamos al lector en un horizonte intercontextual para comprender ese quehacer literario en relación al trabajo de Eguiara.

1. El sermón dentro de la Literatura

Dentro del quehacer escrito en la oratoria sagrada se busca, con los sermones principalmente, instruir al feligrés, convencerlo, conmoverlo y agradarlo con la palabra. Bajo esta perspectiva se debe aclarar la importancia que tiene el lenguaje, como labor fundamental del quehacer humanístico.

Dicho quehacer, propio de la comunicación dialógica, gira en torno a la difusión y expresión del conocimiento humano. De tal manera que el lenguaje no sólo es tomado en cuenta como un proceso histórico, sino que también se reconoce desde una postura pragmática.

En este sentido, destaquemos el papel que tuvo la retórica dentro del propio lenguaje, porque nos permitirá identificar el carácter práctico de éste. Entendemos por retórica un instrumento que permite que la palabra sea expresada con corrección y eficacia, otorgándole un toque de belleza a los conceptos empleados, además tiene la intencionalidad de fascinar e impresionar al *otro*.

La retórica, como estructura del discurso, intenta persuadir al lector o escucha, se centra en el peso histórico que la época tiene; es decir, en la que está inmersa. Por esta razón, la retórica también es concebida desde una visión política-ideológica, debido a su intención de convencer al *otro* razonablemente, seguido de una acción. Se gesta en la inmediatez y pretende establecerse en un contexto. Aunque no carece de racionalidad, no se basa únicamente en ella, "no son el pensamiento y el lenguaje racionales, sino aquellos que se practican en atención a la situación concreta, los que constituyen la forma filosófica originaria de pensar y de hablar".[1] Precisamente en el quehacer retórico se llevan a cabo las relaciones humanas, como es el caso de la comunicación en tanto que se construye el discurso, sea éste escrito, oral o de otra índole.

En este sentido, digamos que la retórica es de suma importancia dentro de la oratoria, en la cual está inmerso el sermón, que es nuestro objeto de estudio en esta investigación.

De los géneros, sabemos que éstos son agrupados por obras literarias. La intencionalidad de esto es facilitar su conocimiento y estudio. Los géneros literarios más conocidos son: la literatura poética o creadora la oratoria la prosa literaria y la didáctica.

---

[1] Grassi, Ernesto, *La filosofía del Humanismo*, trad. Manuel Canet, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 133.

En esta investigación nos interesa el papel de la oratoria porque es en ella donde se incrusta la oratoria sagrada, y el sermón se ubica dentro de este género literario.

Así pues, diremos que la Oratoria es aquella disciplina que se encarga del bien hablar en público, y como género literario alberga distintas formas para hacerlo, como son: la conferencia, el sermón, las pláticas, etcétera.

El caso de la Oratoria Sagrada, como subgénero de la Oratoria, tiene la intención de exaltar la fe y la moral de una religión determinada. La división que tiene este subgénero guarda dos opciones: las pláticas y los sermones.

Centrémonos en el sermón, que es aquel que expone, en el mejor de los casos, las verdades del discurso religioso con características y estructura peculiar del género oratorio, además de contener un carácter dogmático.

Entendemos por "sermón"[2] aquel vocablo de origen latino que se deriva de 'sermonar' (lat. *sermo*, *sermonis*) que consiste en un discurso de tema moral o religioso, por lo general pronunciado durante la misa. Es una plática, conversación, habla o lenguaje cotidiano.

Sin embargo, al enfocar el tema del sermón novohispano es necesario tomar en cuenta el contexto que invade este asunto, y en general, la situación de los libros en la Nueva España, porque es de suma importancia conocer las exigencias evangelizadoras y de predicación al igual que el cultivo del saber requerido por los intelectuales. Sin duda, esto resulta de gran interés para el quehacer filosófico, puesto que es ahí donde se encuentran los cimientos de la autonomía intelectual del ser humano americano.

2. Cultura literaria en la Nueva España

Si bien es cierto, que la entrada de libros al Nuevo Mundo estaba regida por un control absoluto de la Corona española; razón por la cual cada una de las obras debía pasar por el Tribunal del Santo Oficio para ser examinadas, luego eran entregadas para la censura a la Inquisición donde los calificadores decidían los libros que debían o no ser prohibidos.

Los calificadores se encargaban de estudiar y reflexionar las ideas que enfatizaban el tema de la fe, asimismo analizaban aquellas que contrariaban a la Iglesia como institución.

[2] *Cfr.* Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1983.

Cabe mencionar que el análisis de los libros juzgados se caracterizaba por ser muy concreto; a menos de que uno de los superiores del Tribunal lo exigiera, entonces se daba una explicación más amplia del contenido de los libros y otros materiales.

En el caso de los libros juzgados, la Inquisición los clasificaba en dos grupos. Primero seleccionaban aquellos provenientes de Europa y luego las producciones americanas. A propósito de la censura de las obras europeas, había variaciones con respecto a los temas que se trataban en ellas. Se rastreaban las ideas o exposiciones críticas y las ideas de las filosofías positivas.[3]

En general, las censuras se hacían a los textos que enfocaran los temas que se contrapusieran a la doctrina cristiana.

> Entre las críticas más sobresalientes que obligaban a los calificadores a expresar sus puntos de enojo o de defensa están aquellas que van dirigidas contra la vida cristiana en general, contra la Inquisición, contra las autoridades eclesiásticas y seculares, contra los santos y los españoles, contra la intolerancia, la superstición y la teología, los milagros y la escolástica.[4]

Sin duda, cualquier tema que se relacionara con la especulación o la puesta en duda del dogma católico era signo de enormes molestias y censura total. Aunado a ello, los castigos impuestos al que se le encontrara o descubriera esos materiales solían ser excesivos. En este sentido, el Santo Tribunal sabía distinguir "perfectamente" entre la locura y la herejía. Para juzgar a uno y otro, se decía que los locos eran encerrados comúnmente en celdas, mientras que los herejes irían directo a la hoguera.

Así pues, las manifestaciones educativas vienen acompañadas de títulos permitidos, o mejor dicho, estipulados por las leyes eclesiásticas. Ellas dictaban la orden de lo que debía estar en cada biblioteca. Como ya hemos comentado, la Corona española mantenía un control estricto de la llegada de libros al Nuevo Mundo. Éstos eran revisados tanto en Sevilla como en la Nueva España -por lo regular, en el puerto de Veracruz, sitio donde llegaban los materiales para su difusión.

---

[3] Las filosofías positivas son aquellas que tienen su referente inmediato con la postura de la Escuela de San Víctor, muy en especial con los trabajos realizados con Pedro Lombardo y sus postulados en relación a la "Dialéctica".

[4] Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, El Colegio de México, México, 1945, p. 70.

Sin embargo, los libros prohibidos entraban a América de diferentes modos: escondidos en toneles de vino, cajones de doble fondo, barriles, entre otros casos. Sin duda, el contrabando no pudo evitarse de ninguna manera.

Se sabe que durante el siglo XVII y principios del XVIII entraron varias Biblias, quizá de las formas anteriores,[5] recuérdese que estaba prohibida su lectura para los feligreses y sólo tenían acceso a ellas los religiosos; no obstante, la única manera de conocer la Biblia era por medio de pasajes bíblicos expuestos en pinturas, representaciones teatrales, esculturas u otra manifestación artística;[6] o también en la oratoria sagrada como en el caso de las pláticas o sermones, solo por nombrar los más representativos.

En relación al proceso de publicación, para cualquier autor representaba un asunto complicado y de cuidado. Se requería de un mecenas o bien que simplemente se contara con el capital necesario para llevar a cabo la creación literaria; luego se solicitaba consentimiento y aprobación para realizar dicha obra.

> En efecto, para que un libro fuera publicado, debía merecer la opinión favorable de dos o tres censores religiosos que pertenecieran a órdenes (y, por tanto, a escuelas) diferentes, además de las autorizaciones civiles, del obispo ordinario y, por último, de la orden a la que por lo común pertenecía el autor.[7]

Hagamos un alto y mencionemos que los censores usualmente pertenecían a las Órdenes de Predicadores, de Frailes Menores, la de san Agustín, la Orden de la Merced, la Compañía de Jesús, etcétera. Sin embargo, quienes tenían la última decisión siempre fueron los dominicos (O. P.), a pesar de que el Tribunal estuviera compuesto por algún integrante diferente.

No obstante de la censura de libros y títulos que podían ser consultados, éstos continuaron llegando. Muchos materiales llegaron gracias a los frailes, pues ellos buscaron la manera de distribuir el material suficiente para su consulta debido a su continua formación intelectual y espiritual.

---

[5] *Cfr.* Osorio Romero, Ignacio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, SEP-Dirección General de Bibliotecas, México, 1986.

[6] El impedimento que había para no leer las Biblias en aquella época es resultado del enfrentamiento de la Reforma y la Contrarreforma. En este sentido, la escolástica especulativa triunfó sobre España en el siglo XVI, en la cual se sitúa el proyecto de la Contrarreforma. Todo simpatizante con la corriente de la teología positiva, o simplemente que tuviera el afán e interés por traducir la Biblia del griego al español o incluso al latín, sufriría la consecuencia y castigos impuestos por la Inquisición.

[7] *Ibidem*, pp. 130-131.

Empero, los libros que estaban permitidos ya habían sido estipulados desde el año de 1567 en los *Avisos tocantes de la Providencia del Santo Evangelio*.[8] El documento recomendaba que todos los conventos tuvieran libros suficientes y apropiados para las necesidades de los estudios a su comodidad y no fuera obligatorio buscarlos en bibliotecas de otros conventos o recintos.

Los requisitos que se solicitaban para consultar los libros tenían que expedirse con licencias que exponían el motivo del acceso y la consulta del material solicitado, siempre y cuando se comprobara el uso que se les diera. Dichas licencias podían ser otorgadas a personas, conventos, colegios o academias para emplear material y sirviera como uso exclusivo del oficio o función que desempeñara el solicitante. Sin embargo, existían títulos cuyo préstamo resultaba imposible aunque se solicitase la licencia.[9]

De los autores y temas básicos que debían incluirse en las bibliotecas de cada convento o colegio destacan los Santos Padres, la Biblia y sus comentaristas, libros de derecho canónico, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y sus comentadores, los textos de san Buenaventura, la obra de santo Tomás; el trabajo elaborado de Vicente Ferrer, al menos un Diccionario eclesiástico y otro latino, principalmente el de Antonio de Nebrija; reglas y prontuarios, crónicas de la orden a la que perteneciese la biblioteca en uso; manuales sobre la *Imitación de Cristo*; esto sólo por mencionar los más relevantes.[10]

Entre otras cosas, los *Avisos* recomiendan al menos 50 títulos por cada biblioteca; sin embargo, la mayoría de las bibliotecas rebasaron el número propuesto, lo cual convenía en buena medida a los consultores de esos recintos.

Así pues, a principios del siglo XVIII comienzan a publicarse los sermones que eran dichos en las misas, ya fueran para deleite del vulgo o por simple compilación de escritos eclesiásticos.

Dada la escasa producción de literatura de cualquier área del saber, se emplearon los sermones como textos de lectura común; ya que gustaban por su lectura sencilla y placían al lector con su lenguaje conmovedor.

---

[8] *Cfr.* Ignacio Osorio, *op. cit.*, p. 37.

[9] Ejemplo de censura resulta ser la literatura caballeresca que no era admitida por decreto desde el Concilio de Trento por mantener una doctrina sospechosa o perniciosa. *Cfr.* Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVII en México*, El Colegio de México, México, 1945.

[10] *Cfr.* Ignacio Osorio, *op. cit.*

Los libros que por lo regular leía el pueblo enfocaban temas acerca de la vida de los santos o temas con referencia a la devoción católica. En ocasiones se podían leer novelas que se conseguían con mucha dificultad y a escondidas de la Inquisición. Razón por la cual los sermones resultaban de enorme interés y novedad para la sociedad.

De tal manera que los temas principales dentro de las bibliotecas de los colegios y seminarios explican el proceso continuo de las demandas que exigían la evangelización y las formas de predicar. Asimismo, al cultivo del saber requerido por los intelectuales. Definitivamente esto deriva al requerimiento de la exploración de los estudios filosóficos novohispanos, ya que es ahí donde se albergan los fundamentos que pueden dar cuenta de un saber autónomo por parte del mexicano, y ampliar las expectativas a un horizonte continental.

3. El papel del sermón en la época novohispana

Es indispensable que tomemos en cuenta las partes que conforman al sermón novohispano y cuáles son los elementos básicos de éste, por ello, haremos una breve descripción de lo que entendemos por sermón novohispano.

En el sermón novohispano, el buen decir o persuasión son elementos que se retoman de la tradición grecorromana, que son su base fundamental. Empero, la intencionalidad de transmitir el mensaje religioso se encuentra instaurado dentro de la tradición judeocristiana. El punto nodal en el sermón es dejar claros los valores absolutos, además de su carácter sacro. Dichos valores son la base fundamental del Cristianismo, algunos de éstos son: el perdón, la fe, la esperanza, la caridad, la piedad, el amor y el arrepentimiento, entre otros.

Partiendo de la definición que propone Carlos Herrejón, el sermón novohispano es:

> una forma histórica que presenta un desarrollo ligado a la circunstancia de cada época. (…) Los temas pueden ser de lo más variado: desde la explicación de algún pasaje de la misma Biblia o de la tradición, hasta la celebración de algún acontecimiento de la sociedad cristiana donde se ubica: festividad del santo patrono, nacimiento, muerte, hechos trascendentales de la autoridad, o aquello que afecta a toda comunidad, como alguna catástrofe temida o superada.[11]

[11] Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2003, p. 11.

En general, es un tipo de predicación basado en una frase de la liturgia o de la Biblia, se expone en forma de homilía la mayoría de las veces. No obstante, existe el sermón que está basado en las sentencias de un género específico, conteniendo datos concretos y propios del tema que trata o desea expresar. La constancia que mantiene en la sucesión argumentativa de principios e ideas es común en los sermones, a éstos se les nombra, académicamente hablando "sermón textual".

El referente inmediato para comprender las bases del sermón novohispano están en el Medioevo, pues en la Edad Media el sermón fue empleado como discurso u oración escrita, cuya función sirve como base dentro de la instrucción del creyente. En la escolástica la producción del sermón estuvo basada en una cita bíblica, de hecho, fue en ese período que alcanzó su máximo desarrollo, de tal manera que al ser pronunciado lograba en el oyente un efecto similar al que lograba el texto. Esta propuesta fue muy bien aceptada en la época Colonial y fue adoptado por la mayoría de los que producían sermones.[12]

Los sermones de época novohispana resultaron ser de gran utilidad para la sociedad: "de ahí que lo oído o leído en un sermón no fuese palabra perdida, sino más bien aprovechada; doctrina segura y veraz para los creyentes".[13] Asimismo fungían como modelos a seguir para un mejor comportamiento con la sociedad, o al menos esa era una de las intenciones que se tenía acerca de ellos.

Cabe mencionar que en algunos sermones de principio de siglo XVIII ya presentan algunas críticas al clero, y, aunque la mayoría son censurados, se advierten las opiniones del mismo cuerpo eclesial.

> De todos modos, esta especie de crítica interna religiosa implica cierto grado de libertad de expresión. Pero aún cuando estas manifestaciones eran celosamente prohibidas por el Santo Oficio, […] por lo menos señalan la existencia de una clase no solamente alerta ya a las deficiencias, sino dispuesta a luchar por corregirlas. Estas manifestaciones demuestran, pues, que no era ni tan sumiso, ni estaba tan doblegado bajo el peso de restricciones férreas el espíritu del siglo, que ya comenzaba a expresarse así.[14]

---

[12] Cabe señalar que en el siglo XVIII fue cosa común que saliera a la luz, junto a los avances filosóficos y científicos, el quehacer de la crítica literaria.

[13] De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, FCE/SEP, México, 1984, p. 121.

[14] Monelisa Pérez- Marchand, *op. cit.*, p. 77.

De esta manera coincidimos en decir que una de las ventajas que de los sermones novohispanos podemos obtener, además de ampliar nuestros horizontes intelectuales, es la vasta bibliografía que en ellos encontramos, así como la insigne labor de los autores que se encuentran ocultos ante nuestra historia de la filosofía.

Vayamos a cuentas con la base de datos que podemos conseguir con la producción sermonaria al sumergirnos en la investigación; en la cual están fincadas las fuentes originales de los autores que permanecen en los recintos de estudio novohispanos, prueba de ello son los documentos de archivo que nos permiten un mayor acercamiento a las leyes jurídicas y morales de la época, al desarrollo de la cultura, a la transformación de las ideas a través del tiempo, entre otros aspectos que podemos conocer a partir de un acercamiento a estos sermones.

En el caso del sermón novohispano es posible vislumbrar el mensaje político e ideológico que estaba en el ambiente de la época. Un elemento que sobresale en él es el sentimiento y orgullo patriótico hacia la tierra que ha visto nacer al autor. Para ejemplificar lo anterior proponemos el caso de un filósofo novohispano quien tuvo vasta producción sermonaria y en donde podemos notar la importancia del sermón como herramienta política, su nombre es Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763).

4. La producción sermonaria de Eguiara

En 1696 en el mes de febrero nace Juan José de Eguiara y Eguren en la capital de la Nueva España, hijo primogénito del matrimonio de Nicolás y María de Elorriaga, tuvo como hermanos a Nicolasa Ignacia, Francisco Antonio, Manuel Joaquín, Manuel Agustín y Francisco Felipe. En general, su vida estuvo consagrada al estudio, a las obligaciones clericales, a la enseñanza y fundamentalmente a la difusión de la cultura novohispana.

Juan José realizó estudios de Filosofía en el Colegio de San Ildefonso y en el Máximo de San Pedro y San Pablo, posteriormente en la Real y Pontificia Universidad de México, donde terminaría desempeñando el quehacer docente. El 28 de enero de 1709 obtiene el título de Bachiller en Artes, el 29 de abril de 1712 el grado de Bachiller en Teología, el 25 de mayo de 1715 el título de Licenciado y el de Doctor el 30 de julio del mismo año.

A partir de 1720[15] Eguiara comenzó a ocupar cargos importantes en el Cabildo de la Catedral Metropolitana, y en 1747 es nombrado Canónigo magistral, posteriormente fue tesorero y Maestre-escuela,[16] una década después Clhantre.[17]

Con el tiempo Juan José logra ser catedrático de Prima de Teología, Prima de Sagrada Escritura y Retórica en la Real y Pontificia Universidad de México, esto entre los años de 1713 a 1722. Luego en el año de 1723 cuando obtiene la Cátedra de Vísperas de Filosofía y al siguiente año la de Vísperas de Teología.

En el año de 1744, en sociedad con Manuel Joaquín, su hermano, montan una imprenta llamada "Nueva Imprenta de la Bibliotheca Mexicana", la cual era sostenida, en parte, con la fortuna heredada a Juan José por su padre.

Gracias a su honorable y eficaz labor encomendada a la vida eclesiástica e intelectual, Eguiara es reconocido y propuesto para ocupar una mitra episcopal. Así pues, el 30 de septiembre de 1752 es nombrado Obispo de Mérida, Yucatán; cargo que rechaza de inmediato, debido a sus diversas ocupaciones y a su estado de salud. No obstante, agrega nuestro autor que el impedimento primordial para no llevar a cabo dicho cargo se debe a su compromiso con la composición de la *Biblioteca mexicana*.

En síntesis, la obra de Eguiara consta de 442 títulos, en donde se hallan sermones, panegíricos, pláticas, oraciones sacras y piezas oratorias.[18] Dichos documentos se encuentran albergados, en su mayoría, en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Finalmente Eguiara ve interrumpida su vida en el año de 1763, dejando su obra inconclusa.

Muestra palpable del mensaje político en el caso de Eguiara se encuentra en sus recomendaciones, por ejemplo, en el sermón llamado: "El embiado como todos, y embiado como ninguno San Ignacio de Loiola, fundador de la Compañía de Jesús, su maestro o soberano". En este sentido, el ser enviado quiere decir que es único. Se trata, pues, de un ser predilecto por Dios. Entiéndase que es un gran reconocimiento del Humanismo de Ignacio de Loyola, lo que quiere decir que se habla de un ser humano

[15] Desde antes Eguiara ya era titular de la capellanía instituida por Cristóbal de León, con dote de 3 mil pesos y cargo de 17 misas al año, desde 1712 hasta 1715. Lo anterior nos permite ver que nuestro autor gozaba de una solvencia económica bastante cómoda.

[16] Se refiere al docente que instruía a los alumnos eclesiásticos en las ciencias religiosas.

[17] El Chantre era un canónigo encargado de las iglesias catedrales.

[18] Cabe mencionar que esta cifra expuesta es resultado de la amplia investigación que realizó Ernesto de la Torre Villar, la cual corrige de Agustín Millares Carlo una cifra total de 226 piezas.

íntegro. En el segundo apartado de éste, bajo el subtítulo de: "Moises i misi ante faciem tuam Moisem", donde Eguiara enfatiza la relación que guarda Ignacio con Moisés, haciendo una ligera comparación con la exposición de los elementos en común de ambos. Señala Eguiara que, en efecto, existe algo en común entre Moisés e Ignacio, y esto es: "la defensa del pueblo contra el tirano"[19] Asimismo, Eguiara comenta su importancia y cómo puede ser útil este mensaje para su época.[20]

Para la comprensión del sermón novohispano se requiere de una disposición del quehacer interdisciplinario; ya que en ellos se mencionan diversos temas que no deben ser limitados a una sola visión temática. Ello implica que puedan quedar fuera aspectos importantes que necesitan ser tratados con igual atención, pues también dan cuenta del contenido e intencionalidad del escrito.

De tal manera que en el período Barroco, donde situamos a nuestro personaje, junto con su producción literaria, se enfatizan temas retomando el pasado grecorromano,[21] esta característica se ve más clara en la primera mitad del siglo XVIII. Previo al sermón ya mencionado, Eguiara inicia con un mensaje, diciendo que: "De los peñascos (…) (refiere docto un erudito) os tenían tan incontrastable, que aunque pudo la fortuna de Alexandro conquistarlos, no consiguió el militar valor de Alcides el subirlos… ".[22] Al hacer alusión a Alcides, Eguiara muestra su conocimiento y empleo del paso grecorromano, pues según la definición de Esteban Terreros: "ALCIDES, nombre que se daba á HÉRCULES…".[23]

---

[19] *Cfr.* Eguiara y Eguren, Juan José, "El embiado como todos, y embiado como ninguno San Ignacio de Loiola, fundador de la Compañía de Jesús, su maestro o soberano" en *Ensayos Académicos,* 1713. La ortografía original del sermón se respetará en todas las citas que se mencionen en el presente texto. Los ensayos y sermones datan del año 1712 al 1720, todos ellos se encuentran manuscritos y se compilaron en un solo tomo bajo un índice elaborado por el mismo Eguiara, aunque en los títulos inmediatos a los textos señaló el tema tratado en él, o bien, en algunos casos sólo mantuvo el título. A lo anterior es necesario agregar que en dicho índice sólo se contemplan 13 escritos, pero en realidad hay por lo menos 17 que Eguiara escribió.

[20] Recuérdese el liderazgo que poseyó Moisés en su tiempo, prueba de ello la encontramos en su ocupación como profeta y legislador de Israel.

[21] Con frecuencia nuestro filósofo cita a Cicerón, Virgilio, entre otros. Asimismo, hace analogías usando personajes de la cultura griega antigua, lo cual deja ver su amplio conocimiento acerca de los ideales antiguos del pasado grecolatino.

[22] Eguiara y Eguren, Juan José, "El embiado…" en *Ensayos, op. cit.*

[23] *Cfr.* Terreros y Pando, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres Lenguas Francesa, Latina e Italiana: su autor El P. Esteban de Terreros y Pando,* tomo segundo, en la Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía, con Licencia, Año: MDCCLXXXVII. Este Diccionario está ubicado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de la UNAM, bajo la clasificación: R463TER.d.

Desde esta perspectiva, la importancia del sermón barroco novohispano es adquirida al ocuparse de temas que desde el pasado preocupan, como es el caso del pasado grecorromano donde se deja a un lado el clasicismo con el que se había trabajado hasta el momento, llevando el discurso como un modelo ideológico, mostrando un ejercicio simbólico en el cual se manifiestan las producciones intelectuales de la época. Habría que añadir que nuestro filósofo retoma la importancia del pasado, pero no sólo de los antiguos, sino también hace alusión de los antiguos mexicanos[24] y de alguna manera hace insinuación a su estudio e indagación.

Se trata pues, de una serie de contrastes que componen el discurso barroco novohispano. Por un lado se elogia a los dioses griegos, signo de paganismo, pero no se venera ni cree en ellos. Sólo se toman en cuenta como muestra de aprendizaje, como referente histórico. La intencionalidad es estética puesto que se valoran los aspectos de aquella cultura y tradición. Es menester aclarar la rebeldía que existía al manifestar con soltura y desenvolvimiento las opiniones que se tienen contra las heterodoxias de la época.

Otro elemento que predomina dentro del sermón novohispano es el uso del sentido figurativo dentro de la interpretación de textos: "…un sentido figurado al colmo y a todos los casos: las grandes líneas y los ínfimos detalles de cuanto sucedió o se dijo en la historia sagrada de ambos Testamentos, era la figura de lo que se predicaba".[25]

A lo anterior la gran preocupación de Eguiara se debe a la actividad intelectual, la cual consistió en "la difusión de la palabra divina, del Evangelio, extensión del cristianismo para creer en el Reino de Dios, y paralela a ella la enseñanza de la Filosofía, de las Humanidades y esencialmente de la cultura mexicana, de sus valores y sus prohombres".[26] En ese sentido, es posible notar una trasformación cultural ante un sistema opresor.

En suma, la sermonaria eguiarense es muestra evidente de un Humanismo preocupado por los verdaderos valores del ser humano y sus productos culturales; con los sermones encontramos una forma más de racionalidad practicada en el tiempo, una vía del filosofar que se debe tomar en cuenta cuando estudiemos filosofía novohispana, y en general la historia de la filosofía, eso por un lado.

---

[24] Véase *Sermones varios*, en especial el 9 del índice, pues ahí habla de Moctezuma.

[25] Carlos Herrejón, *Del sermón al discurso cívico,* p. 32.

[26] Eguiara y Eguren, *Biblioteca mexicana*, Estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar, *op. cit*., p. CIX.

Por otro parte, la postura crítica de Eguiara en torno al quehacer literario, aunque él no la hace directamente, radica en su aplicación, pues se encuentran los elementos que ya Verney enfocaría años más tarde con su texto llamado *Verdadero método*.[27] En el caso de la Retórica, la postura de Verney se encontraba guiada por la razón, pues era ella quién debía fundamentar cualquier lucubración hecha. Según el portugués, el uso del "barroquismo" se podía ver reflejado en la Oratoria sagrada, pues muchos desde el púlpito dejaban ver su mal gusto y complicación en la prédica bajo el pretexto de conmover al pueblo, claro está.

A pesar de que el siglo XVIII muestra avances filosóficos, científicos, entre otros, también existe un reclamo a la literatura, el cual sugiere se hable con sencillez y claridad, factor sumamente importante que hallamos en los textos de nuestro filósofo.

Enfocamos a nuestro autor dentro del marco de la Modernidad, en la medida que él realiza la exposición de sus temas citando en latín y dando la traducción casi de manera inmediata, elemento poco común entre los doctos de la época: "…nadie ignora que México, Corte de los Emperadores Mexicanos, es la Ciudad máxima del Nuevo Mundo, y que antiguamente fue la Maxima de todo el Orbe, según escribió Alstedio: *Mexicus Urbs totius orbis maxima*".[28]

Otra cita que nos permitirá mostrar el carácter moderno de nuestro autor es la siguiente:

> De un discreto pintor (refiriéndose a Erasmo) que preguntando por el Maestro a quien seguía observante en la (palabra rayada) destresa de su pinzel insigne señalando su dedo al pueblo le aclamó (palabra rayada "pueblo") maestro, por ser exemplar de su pintura; no errara yo ni para señalar la causa exemplar. Nuestro embiado Ignacio, apuntara los embiados del pueblo numerosos de la Iglesia, que si con ellos se conforma imitándoles, como todo es embiado seguiendoles.[29]

Lo anterior, aunque es una exhortación a tomar como ejemplo a Erasmo y a Ignacio, a partir de una analogía entre ambos, nos permite observar el conocimiento que Eguiara tenía de su época y de sus intelectuales.

---

[27] *Cfr.* Rovira Gaspar, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, El Colegio de México, México, 1958.

[28] *Cfr. María Santissima pintándose miligrosamente…* Diversos ejemplos podemos encontrar al consultar su sermón dedicado a la Virgen de Guadalupe.

[29] *Cfr.* "El embiado como todos, y embiado como ninguno San Ignacio de Loiola, fundador de la Compañía de Jesús, su maestro o soberano" en *Ensayos Académicos*.

De esta manera vemos que el sermón como ejercicio subjetivo del que lo elabora, manifiesta un modelo ideológico a partir de un ejercicio simbólico que da cuenta de la producción intelectual de la época. También puede tomarse en cuenta como fundamento de una manifestación filosófica que tiende a la construcción de un modelo ideológico. Lo cual permite conocer el contexto de una etapa crucial para México, o sea, la época novohispana. En esa línea, el conocimiento de las múltiples racionalidades que se han practicado en el tiempo se ven reflejadas en una fuente más para su estudio: el sermón.

El caso de Eguiara en relación al sermón es claro, la propuesta está dirigida hacia un ejercicio dialéctico donde el autor y el lector sean capaces de ir a la filosofía igual que a la teología.

Por último, no hay que perder de vista que todos los textos elaborados por nuestro autor están dedicados a la Real y Pontificia Universidad de México, lo cual prueba su enorme agradecimiento a ella, a la Academia Mexicana, o sea, a la Universidad de México, y sobre todo reconoce su gran valía institucional, aspecto que no puede pasar desapercibido porque alberga un trasfondo ideológico que en otro momento abordaremos detenidamente.

Hemos llegado a la parte conclusiva de nuestra investigación, pero esto no indica que hayamos sido exhaustivos con lo expuesto aquí, sino que sólo ha sido un acercamiento a lo que realmente nos parece un tema fundamental: el sermón novohispano. Nos dimos a la tarea de enfocar a un imprescindible de la filosofía, o sea, Juan José de Eguiara y Eguren, quien aún necesita ser tomado en cuenta con más ahínco dentro de nuestras investigaciones filosóficas; puesto que sigue siendo importante en la Historia de la Filosofía.

Encontramos que en Eguiara la actualidad de su proyecto filosófico nos proporciona un enfoque amplio sobre el tema de la cultura mexicana, y una fuente importante para abordar dicho planteamiento es su producción sermonaria.

Bibliografía

De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, FCE/SEP, México, 1984.

Eguiara y Eguren, Juan José de, *Biblioteca mexicana*, Prólogo y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, Estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, 5 vols., UNAM/ Coordinación de Humanidades, México, 1986-1991.

__________, *Ensayos académicos*, ensayo 3 "Sermón a san Ignacio" y *Sermones varios*, el sermón "La consagración de todos los santos"; ubicados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

__________, *Historia de sabios novohispanos*, Estudio introductorio y selección de textos Ernesto de la Torre Villar, versión española Benjamín Fernández Valenzuela y Salvador Díaz Cíntora, UNAM, México, 1998.

Grassi, Ernesto, *La filosofía del Humanismo*, trad. Manuel Canet, Anthropos, Barcelona, 1993.

Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2003.

Millares Carlo, Agustín, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, FCE, México, 1986.

Osorio Romero, Ignacio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, SEP-Dirección General de Bibliotecas, México, 1986.

Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, El Colegio de México, México, 1945.

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, El Colegio de México, México, 1958.

Terreros y Pando, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres Lenguas Francesa, Latina e Italiana: su autor El P. Esteban de Terreros y Pando*, tomo segundo, en la Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía, con Licencia, Año: MDCCLXXXVII.

ENTRE LA LIBERTAD Y LA GRACIA: ALGUNAS IDEAS ANTROPOLÓGICAS EN FRANCISCO JAVIER ALEGRE

Gerardo Pérez Silva
Universidad Autónoma del Estado de México
bloy01@gmail.com

1. Introducción

La cuestión antropológica es uno de los temas que están presentes en las *Instituciones teológicas* de Francisco Javier Alegre. A partir del libro VI de esta obra, Alegre inicia su estudio sobre el hombre[1] –en estado natural-, donde explicita la naturaleza del alma y a su vez demuestra la existencia de una voluntad libre. Importante es señalar su discusión al respecto con los filósofos ilustrados mostrando la falsedad e incoherencia de sus afirmaciones. La mayor parte de este libro tiene como temas centrales el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales, que a su vez son dones con los que Dios ha dotado a la naturaleza humana y que el hombre puede hacer crecer practicándolas tanto en su propia vida como en sociedad. Se habla de la fortaleza, prudencia, justicia y templanza, entre otras, así como de sus vicios opuestos.

El tema del libro VII es el hombre elevado al orden sobrenatural, a través de la gracia divina, explicitando la acción de ésta en el hombre y lo que él mismo puede hacer con o sin ella. Y como se ve esta es la forma con la que Alegre toma postura frente a las controversias escolásticas entre tomistas (representados por Domingo Bañez)[2] y jesuitas (representados por Luis de Molina),[3] así como lo propuesto por el teólogo de Lovaina,

[1] En estas líneas seguimos algunas ideas importantes que Inmaculada Alva Rodríguez aporta en su estudio sobre el contenido teológico de las *Instituciones teológicas* de Alegre. *Cfr*. "Francisco Javier Alegre (1729-1788): una aproximación a su obra teológica".

[2] Para Bañez "la voluntad salvífica universal se concreta en el mundo mediante la gracia suficiente y eficaz. Mediante la gracia suficiente, Dios posibilita a todos la salvación; les da el querer. Mediante la gracia eficaz hace que el querer pase a la efectividad, les da el obrar. Dios penetra de tal suerte en el obrar salvífico del hombre, que pasa a ser causa responsable de la salvación. Sin la acción interior de Dios, el hombre no podría pasar del simple querer a un obrar efectivo. Por eso se decía que Dios predetermina físicamente al hombre a la salvación. Evidentemente, Dios no suprime la libertad. Hace que sea más libre. Pero la presencia de Dios en la acción humana es de tal naturaleza que resulta infalible, siempre triunfante y siempre eficaz" (Leonardo Boff, *Gracia y experiencia humana*, p. 156).

[3] La teoría de la gracia del jesuita Molina "parte decididamente del espíritu humanístico, típico de su tiempo, y valora la libertad del hombre y su responsabilidad en el mundo. La gracia suficiente, como oferta de Dios a todos los hombres, se transforma en eficaz mediante la colaboración humana. La salvación es fruto

Miguel Bayo, por Jansenio, luteranos y calvinistas, sobre la predestinación a la gloria y respecto a la problemática de la gracia suficiente y eficaz.[4] Asimismo, sus planteamientos responden a las polémicas sobre el estado de la naturaleza pura que había desatado Pietro Tamburini con su tratado *De summa catholicae de gratia Christi doctrinae praestantia*, publicado en 1771, al que los jesuitas expulsos novohispanos habían prestado atención, ya que constituía el punto más candente del debate sobre el probabilismo.[5]

El objetivo de este trabajo es realizar un acercamiento a este libro VII, especialmente a las proposiciones 3 y 4, de las cuales está dispuesta la traducción en español.[6] Queremos reflexionar sobre la intervención de la gracia en la vida del hombre y el papel que la libertad humana tiene en esta discusión antropológica, situada entre la escolástica y las ideas modernas en boga durante el tiempo en que Alegre escribe sus *Instituciones teológicas*.

2. El hombre: capaz de conocer la verdad

Comencemos por la proposición tercera que se sitúa en el orden intelectivo. Aquí Alegre reconoce la importancia de la razón humana y su inclinación natural en el conocimiento de la verdad. En la línea de santo Tomás de Aquino, nuestro jesuita dice lo siguiente:

> A cada naturaleza le ha sido dada una forma, o principio activo, de aquellas operaciones a las cuales se ordena naturalmente; pero la luz del intelecto se ordena a la verdad como a propio y adecuado objeto; luego en el intelecto hay una virtud natural; mas la verdad natural, o aquella a cuyo conocimiento se puede llegar por las cosas sensibles, no excede esa virtud natural, como se supone; de otra manera no sería natural; luego puede conocerse con la sola luz de la razón.[7]

---

del don de una conquista. Con su presencia, Dios prevé quién va abrirse y quién va a negarse al misterio de su amor. Tras haber previsto sus méritos, predestina a los que van a optar por él y excluye de la gloria a los demás, por haber previsto su culpa, si bien no les niega la gracia que culpablemente van a rechazar. Según esta teoría, el hombre debe obrar como si todo dependiese de él y debe confiar como si todo dependiese de Dios" (*Ibidem*, p. 157).

[4] Inmaculada Alva Rodríguez, *op. cit.*, p. 296.

[5] *Cfr.* Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina* (vol. II/1), *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, p. 537.

[6] María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Ramírez (compilación y estudio crítico), *Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre…,* pp. 192-235.

[7] *Ibidem*, p. 193.

La razón humana tiende al conocimiento de la verdad natural a través de las cosas sensibles, esto es, partiendo de la idea escolástica de que nada puede llegar al intelecto humano si antes no ha sido captado por la percepción humana, o en palabras de Alegre: "nada está en el intelecto que primero según el acto no haya estado en el sentido".[8] De ahí que para hombre le sea suficiente la razón en su conocimiento de la verdad natural. Es el caso de los filósofos paganos que por la sola conducción de la razón, demostraron verdades tanto del orden humano como del orden divino. No es demeritorio que pueblos –gentes-, a lo largo de la historia, haya reconocido las leyes naturales que mantienen el orden social, solamente por la luz de la razón, como el siguiente imperativo: "lo que no quieras que se te haga, no lo hagas a otro". Antes de que las sociedades establecieran esto como ley positiva, ya estaba inscrita en el corazón humano, de ahí que no podría ser ignorada por ningún pueblo.

Contra los que sostienen como Bayo que "todo lo que hace el pecador, o el siervo del pecado, es pecado… En todos sus actos el pecador sirve al deseo dominante",[9] o bien, lo que no procede de la gracia es pecado, como lo argüía Jansenio, Alegre afirma que sí es posible conoce la verdad natural y en consecuencia actuar conforme a ella. Además de reconocer la importancia de la gracia –como luz divina que guía al hombre– no demerita por ello la luz natural, esto es, la razón, pues con o sin la gracia, la misma razón y las facultades naturales del hombre son suficientes para conocer la verdad. No obstante, aunque Alegre reconoce que hay un daño o menoscabo por el pecado original en la condición del hombre, no constituye esto una aberración del intelecto, sino sólo cierta debilidad en él ("no es naturaleza del hombre instituido, sino pena del dañado"). Por el pecado la luz natural se volvió débil, pero no incapaz e indigna de conocer la verdad, aunque sí con el riesgo de estar expuesta al error y a la ignorancia, de ahí la necesidad del hombre en su apertura a la gracia como luz divina que no suprima la luz natural –la razón-, sino que la perfeccione.

En cuanto a las verdades divinas, no es suficiente la luz natural, es importante que en el hombre opere el auxilio de la luz divina. En la línea de san Agustín, Alegre señala que "en lo que atañe al camino de la piedad y al verdadero culto de Dios, no somos idóneos para pensar algo por nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios".[10] Más para ello es necesario la libre cooperación del hombre para que Dios opere en él, sin esta libre cooperación, es decir, apertura, Dios no intervendrá

[8] *Ibidem*, p. 201.
[9] *Ibidem,* p. 215.
[10] *Ibidem,* p. 201.

arbitrariamente. En cuanto a lo dicho, parece que Alegre reconoce lo que ya señalaba el Aquinate: "La elección es lo propio del libre albedrío, y por eso se dice que tenemos libre albedrío, porque podemos aceptar algo o rehusarlo, y esto es elegir".[11] Es decir, hacer patente la importancia de la libertad humana, no como aberración, sino como condición digna del hombre, en su conocimiento de la verdad a través de la luz natural, es decir, de la razón, así como en su apertura a las verdades eternas con el auxilio de la luz divina, es decir, de la gracia, en la línea de lo que –como ya dijimos- sostenía el jesuita Luis de Molina: la gracia suficiente se hace eficaz sólo por la colaboración del hombre.[12] Y por tanto, en el horizonte de la libertad, donde tanto es posible que el hombre busque la verdad y en consecuencia obre bien, como que el hombre incurra en error e ignorancia y, por tanto, no actúe en el horizonte de la verdad y del bien. De esto último reflexionaremos a continuación.

3. El hombre es capaz de querer y obrar el bien

En cuanto a la proposición cuarta, que se sitúa en el orden práctico o moral, Alegre afirma que el hombre puede querer y obrar el bien moral por la luz natural de su propia razón. Es decir, que todas las obras del hombre no son pecado, es posible que también actúe en el terreno del bien. El hombre por naturaleza no es una inmundicia. Su debilidad es grande, pero también sus posibilidades de buscar el bien. Esta posición va en contra de los luteranos, calvinistas, del mismo Bayo –de quien se mencionó en los párrafos anteriores- y Pelagio, quienes en general sostenían que nada puede salir de bueno en las acciones de los hombres. Alegre sostiene que "el hombre, aun en estado de pecado,… puede hacer alguna obra buena moral, y que no todas las obras del pecador son pecado".[13] Y además, "nadie es tan bueno que no obre a veces mal; luego, nadie es tan malo que no obre a veces bien".[14] Pues hay en el hombre "algunas semillas de sabiduría y justicia, y de las demás virtudes. De donde muchos sin fe y sin el Evangelio de Cristo hacen sabiamente algunas cosas, o santamente, como agradar a los pobres, como dar la mano al pobre, no oprimir a los vecinos ni tomar las cosas ajenas".[15] Esto es, todo hombre –sea fiel o pagano- tiende a buscar, mediante la luz natural, el bien que guiara su actuar en la búsqueda de la felicidad.

---

11 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, parte 1, p. 757.

12 *Cfr*. Leonardo Boff, *op. cit*., p. 32.

13 María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Ramírez, *op. cit*., p. 213.

14 *Ibidem*, p. 217.

15 *Ibidem*, p. 215.

A partir de estas reflexiones, Alegre busca afirmar que el hombre puede hacer algún bien moral, aun sin la intervención de la luz divina –la gracia–. De ahí el siguiente argumento:

> A toda potencia natural corresponde algún acto u operación naturalmente proporcionada y congruente a ella, de otra manera no sería potencia natural, sino meramente obedencial; pero el libre albedrío es una potencia natural al hombre….; luego tiene alguna operación naturalmente debida a él y congruente; pero obrar contra la recta razón no es natural al hombre, o conveniente a él según la naturaleza, ya que es según la naturaleza de lo racional; luego al hombre le conviene, por su propia naturaleza, obrar según razón; pero la operación que es según la razón es buena y honesta moralmente…; luego el hombre, considerado según su propia naturaleza, aún excluido cualquier auxilio sobrenatural, puede obrar bien moralmente, más aún, está obligado a obrar así.[16]

En estas palabras tres elementos parecen resaltar: 1) el reconocimiento del libre albedrío como potencia natural del hombre, 2) al hombre le conviene por su propia naturaleza obrar según razón y 3) aun sin la intervención del auxilio divino el hombre sí puede actuar bien, es más, está obligado a obrar así. ¿Qué podemos inferir de estas afirmaciones?

A lo primero podemos enfatizar un postulado básico de los escolásticos que sostiene Alegre: la libertad es un atributo del hombre. Es más, por derecho natural, el hombre nace libre. La libertad es necesaria para el hombre pues mediante ésta se realiza en su propio ser natural, y en consecuencia, los fines de la misma, es decir: buscar la verdad y obrar el bien. Aquí pasamos al segundo postulado. Pese a que el hombre es un ser caído, tiene posibilidades de hacer el bien, pues esto mismo está inscrito en su naturaleza. Ni el hombre está determinado por el pecado, mucho menos carece de la capacidad del poder de elección: entre hacer o no el bien. De ahí la importancia del libre albedrío. Y por último, el hombre puede hacer el bien, aun sin el auxilio de la luz divina, sin embargo, como sostiene más adelante Alegre: no obstante, "está en la potestad del hombre prepararse para la gracia".[17] Más aún, "sólo hace el hombre lo que está de su parte, si sigue la guía de la razón, y siguiendo la guía de la razón nunca peca; pero el hombre no puede evitar todo pecado sin el auxilio sobrenatural de Dios".[18] Pero este auxilio actuará solamente por la libre aceptación del hombre, aunque a veces Dios mismo lo prepare para recibirla. Y con esto no hay que entender que Dios

[16] *Ibidem*, pp. 221-223.
[17] *Idem*.
[18] *Ibidem*, p. 235.

suprime arbitrariamente la condición humana o la libertad o la voluntad, sino que tiende a perfeccionarlas. Según sentencia Alegre: "si nosotros hiciéramos lo que está de nuestra parte para seguir la guía de la razón natural, Dios no nos escatimaría lo que es necesario".[19]

Las reflexiones anteriores en donde hemos destacado tres elementos de lo dicho por Alegre, pueden reforzarse con el siguiente argumento de Francisco Suárez:

> Téngase en cuenta, en orden a aclarar conceptos, que no todo lo que es causa final de la acción de un sujeto en actividad es también causa final de la esencia de la cosa en sí misma considerada. Es mucha verdad que Dios ha creado al hombre con una naturaleza intelectual, puesto que lo ha ordenado a alcanzar la visión de Dios. Sin embargo, el hombre, en sí mismo considerado, no posee una naturaleza intelectual precisamente por haberlo creado Dios para ese fin. Antes al contrario, justo porque en sí mismo considerado posee una naturaleza intelectual, por eso fue apto para ser creado con ese fin.[20]

Inferimos que en Alegre hay una clara valoración de la libertad del hombre, pues es el sello de la vida racional y volitiva. Además, buscar el bien y actuar en consecuencia es la síntesis del hombre como ser racional. Sus actos hablan por él. Por eso es que en todo acto humano se haya comprometido integralmente el hombre: "El que es dueño del principio es responsable del proceso".[21] En consecuencia –como señala Suárez–, Dios ha creado al hombre con una naturaleza intelectual y por tanto ordenado a alcanzar la visión de Dios, pero no posee esta naturaleza intelectual sólo porque Dios lo creó para ese fin, sino porque ya de por sí el hombre posee esta naturaleza intelectual, y sólo por ello y con ello, es apto para alcanzar el fin dispuesto por Dios, de ahí la grandeza y dignidad del hombre, y pese a su debilidad por el pecado, es capaz de conocer la verdad y hacer el bien: *Capax veritas, capax bonum, capax Dei.*

4. Balance y prospectiva

Estas reflexiones sobre las ideas antropológicas de Alegre nos permiten ahora realizar un balance de las mismas, rescatando lo positivo de sus aportes, ya sea para el terreno de la teología como el de la filosofía. También nos permiten ciertamente identificar las convergencias o divergencias respecto a las ideas modernas. Aunque no es una tarea

[19] *Ibidem*, p. 233.
[20] Francisco Suárez, *De Anima*, tomo I, p. 131.
[21] Abelardo Lobato, *Dignidad y aventura humana*, p. 160.

fácil, sin embargo, queremos aportar en lo que sigue algunos elementos que actualmente en una investigación estamos reflexionando. Por eso, esta parte del trabajo, a manera de conclusión, es tanto un balance como un enfoque prospectivo.

En primera instancia parece importante señalar que Alegre, según lo que hemos expuesto, no toma partido sólo por Dios ni exclusivamente por el hombre, como decir: o Dios o el hombre. No hay tal disyuntiva o divorcio como lo iban pensando los modernos, sino reciprocidad: tanto Dios como el hombre son importantes en la misma arena de la historia. Dios yendo al encuentro del hombre, proponiéndole salvación, y el hombre realizándose en libertad, y por ello, dispuesto o no a la apertura de dicha propuesta divina. No hay ni una atención exclusiva a Dios (si pensamos desde la escolástica) ni una atención exclusiva al hombre (si pensamos desde el pensamiento ilustrado), más bien, en la postura de Alegre se resalta una actitud dialogante con visos de conciliar ambos extremos. Incluso él mismo señalará que los modernos como Grocio, Hobbes, Seldenus no "trataron separadamente la doctrina moral y la religión, o consideraron que podría tratarse, y si tú lo haces, no producirías algo útil a los hombres de tu religión, no de otra ajena".[22]

Lo anterior se percibe si tomamos en cuenta que nuestro jesuita escribió las *Instituciones teológicas* movido por su amor a la Iglesia y por el deseo de defender la fe de los ataques sufridos durante el siglo XVIII. Y pensando que en el ambiente dieciochesco, tanto en Europa como en la Nueva España, se vislumbraba la posibilidad de compatibilizar la doctrina católica con las nuevas ideas ilustradas. Téngase en cuenta también que durante su exilio italiano, Alegre "tomó un contacto más directo con la Ilustración francesa e inglesa, percatándose del marcado carácter anticatólico de autores como Voltaire, Wolff, Hobbes o Rousseau. Aunque se sentía cercano a ellos en determinados temas, como el de la libertad, los derechos de los pueblos, las leyes, la soberanía popular, etc., era también consciente de que la diferencia sobre los puntos de partida y los planteamientos resultaba demasiado grande para lograr una conciliación. Su espíritu ecléctico le movía a aceptar algunas de las conclusiones de estos filósofos, e incluso incorporarlos a su propio razonamiento, pero siempre después de dejar bien claras las diferencias que los separaban".[23]

[22] Francisco Xavier Alegre, "De las *Instituciones teológicas* (1789)", en Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, pp. 194-195.
[23] Inmaculada Alva Rodríguez, *op. cit.*, p. 286.

Asimismo, otro objetivo de Alegre era reivindicar la misma teología escolástica. Era necesario superar una teología especulativa encerrada en sus propias disquisiciones y discursos barrocos que nada decían ya, ni a la Iglesia ni al hombre contemporáneo, además de seguir discutiendo temas que difícilmente podían demostrarse empíricamente, de ahí una de la razones que arguyeron los ilustrados para emitir sus críticas. Por eso era importante rescatar la teología escolástica, volviendo a las Sagradas Escrituras, al magisterio de la Iglesia y a los escritos de los Padres, como pedían las nuevas perspectivas de la teología positiva e histórica que desde el jesuita Denis Petau (Petavio) y del oratoriano Louis Thomassin, por poner algunos ejemplos, se venían proponiendo.[24] Alegre, no obstante, reconocía las limitaciones de la escolástica de su tiempo, apreciaba la rigurosidad de su sistema lógico, que permitía argumentar racionalmente y profundizar en el conocimiento de los dogmas y los misterios de la fe.[25] Razón por la cual, como ha señalado Beuchot, en Alegre como en los demás jesuitas contemporáneos, "no se dio, como podría parecer, una abjuración de lo escolástico y una adopción completa de lo moderno. Fue una transición paulatina y bastante equilibrada en comparación con la modernidad europea".[26]

La actitud de Alegre, por tanto, como se ha dicho ya varias veces: es ecléctica, dicha actitud está caracterizada por un esfuerzo por conservar lo valioso de la tradición y añadir lo nuevo (*nova et vetera*). Se puede afirmar, por tanto, que nuestro jesuita "es un filósofo 'a caballo' entre la filosofía 'moderna' y la del tradicionalismo hispano católico en quien los intereses científicos y el eclecticismo no mermaron la fe y los principios ortodoxos de la religión".[27] Un ardiente explorador de nuevos conocimientos y científicos a la par de un ferviente devoto de la Virgen de Guadalupe.[28] Ése es Alegre,

---

[24] El mismo Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* hace mención e invita a acercarse a la teología positiva en diálogo con la teología escolástica: "Alabar la doctrina positiva y escolástica. Porque, así como es más propio de los doctores positivos, así como de san Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, así como santo Tomás, san Buenaventura y del maestro de las Sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias para la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura y de los positivos y santos doctores, mas aun, siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia" (*Ejercicios espirituales*, "Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes, regla undécima, pp. 127-128).

[25] *Cfr.* Inmaculada Alva Rodríguez, *op. cit.*, p. 288.

[26] Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, p. 114.

[27] Alicia Mayer, "Modernidad y tradición, ciencia y Teología. Francisco Javier Alegre y las *Institutiones theologicae*", p. 124.

[28] Basten las siguientes palabras que encontramos en La *Alexandriada* de Alegre, para comprobar su devoción guadalupana: "Esto sea suficiente para que el poeta haya conmemorado los triunfos ematios, mientras

el humanista "a caballo", el conciliador mesurado entre los conocimientos nuevos (científicos, naturalistas, cartográficos) y la sabiduría antigua (clásicos, escolásticos), entrelazando ambas partes para buscar así no sólo un suelo firme para el pensar, sino para configurar una identidad (cultural, religiosa, política, etc.) propia, labor tan cara para la generación de los jesuitas expulsos.

En segunda instancia, con lo que respecta a la libertad humana, Alegre sitúa un tema siempre importante, desde el punto de vista antropológico, en una obra teológica dentro de un contexto moderno. ¿Qué podemos señalar al respecto?

1) No solamente lo que refuta de los jansenitas, luteranos y calvinistas respecto al hombre, al señalar éstos que nada bueno puede salir de él siendo que todas sus acciones son pecado y corrupción, pues sólo puede estar justificado por la luz divina, es decir, por la gracia, de ahí que unos pocos estén predestinados a la salvación[29] y no todo el género humano. Alegre, por su parte, señala que si bien por el pecado el hombre se volvió débil, esto no quiere decir que sea incapaz e indigno de conocer la verdad, aunque sí con el riesgo de estar expuesto al error y a la ignorancia, de ahí la necesidad del hombre en su apertura a la gracia como luz divina que no suprima la luz natural –la razón–, sino que la perfeccione. Y por tanto, aquí se entrevé la importancia de la libertad humana en su apertura o no a la luz divina, pues también con la propia luz de la razón, el hombre puede buscar la verdad y hacer el bien, como los paganos que tienden a hacer obras buenas, por la sola luz natural, y la capacidad de identificar las leyes naturales inscritas en la naturaleza. La gracia no es exclusiva de algunos, sino que es la atmósfera existencial de todos. Si la universalidad de la caída del género humano es patente, es todavía más patente la universalidad de la gracia a todo hombre sin exclusión alguna.

2) También por la importancia que Alegre le da a la luz natural del hombre –la razón– y su continua insistencia en la libertad. Dice el mismo jesuita: "así como en el hombre, además de su naturaleza animal, también hay una naturaleza racional, así en

tranquilo se recuesta bajo el arbóreo umbral, donde el líquido Antío se desliza por los campos mexicanos y fecunda las yugadas con plácidas aguas, y donde se levantan las felices bóvedas del templo Guadalupano y amenazan hacia los cielos con apuntalado declive. En otro tiempo, por fortuna, ¡oh divina Progenitora!, cantaré tus señales con grave estilo, y el confín Tule oirá a lo lejos tus alabanzas y venerará a la divinidad en las aras erigidas" (*Cfr.* Andrew Laird, "La *Alexandriada* de Francisco Xavier Alegre: *Arcanis sua sensa figuris*", p. 170).

[29] Calvino sostiene que hay una doble predestinación del hombre al decir: "Porque no todos los hombres son creados con el mismo destino, sino que a unos se predestina a la vida eterna, a otros a la condenación sin fin. Así pues, como el individuo está creado para uno u otro fin, así –decimos nosotros- está predestinado para la vida o para la muerte". Por tanto, si bien las buenas obras, no son el fundamento de la salvación, sí son señal externa, visible, de la elección (Hans Küng, *El Cristianismo. Esencia e historia*, p. 582).

la naturaleza racional una cosa es la luz de la razón propia a la naturaleza, [y] otra cosa es la luz de la fe, de la naturaleza elevada",[30] las cuales no se contraponen, sino que se entrecruzan en el ser y hacer del hombre. Esto testimonia una posición conciliadora entre cristianismo y racionalismo en la concepción del hombre, lo cual sirve también para sostener la igual condición humana de todos.[31]

En cuanto a la libertad, según hemos dicho, se trata de un atributo del hombre. Alegre reconoce este atributo como esencial y digno del hombre. En el actuar libre se compromete todo el hombre. Y para ello, tanto es importante el orden intelectual como el volitivo, en la línea del Aquinate.[32] Dios ha creado al hombre con una voluntad libre de un poder sorprendente, para hacer y deshacer, edificar o destruir, sembrar o arrancar, abrirse o no a la luz divina. El poder de elección reside en el hombre.

3) Y para finalizar. En lo que hemos tratado de exponer sobre el pensamiento antropológico de Alegre se entrevé un afianzamiento en el humanismo cristiano que, en cuanto humanismo, pondera y exalta la dignidad del hombre, tratando de exaltar los aspectos buenos que el hombre ha mostrado en su historia pasada y la fe en las que desplegará en el futuro. Se preocupa por la libertad del hombre y el uso preclaro de la razón. Contra lo que se vislumbraba en las ideas modernas, este humanismo insiste en que Dios no es un enemigo del hombre, sino su amigo, de ahí el reconocimiento de una relación libre, recíproca y dialogante. También este humanismo cristiano, como señala Beuchot:

> Pide que la autonomía y la libertad del ser humano sean puestas en sus justos límites, con lo cual se ve enaltecida, pues se trata de la verdadera libertad: la que se usa para seguir el bien. Trata asimismo de mostrar que la fe no está reñida con la razón, sino que la complementa, de modo que la fe sea como el coronamiento natural de la razón misma, que tiene un momento en el cual se topa con el misterio. Aplica el principio teológico de que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, no la destruye. Este es un principio muy caro a santo Tomás, el cual fue un pensador que se distinguió por su confianza en la bondad de la naturaleza humana, inclusive de sus pasiones, a diferencia de otros teólogos, más cercanos al platonismo, que veían con desconfianza lo que pertenecía al cuerpo.[33]

---

[30] Francisco Xavier Alegre, "De las *Instituciones teológicas* (1789)", *op. cit.*, p. 192.

[31] *Cfr.* Alberto Saladino García, *La filosofía de la ilustración latinoamericana*, p. 199.

[32] Dice el Aquinate: "La razón es el primer principio de todas las obras humanas… aunque para que el hombre obre bien se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral" (*Suma de Teología*, II, parte I-II, p. 445).

[33] Mauricio Beuchot, "El humanismo cristiano como humanismo analógico", pp. 77-78.

Este es el humanismo cristiano sin más de donde se nutre Alegre, y a partir de él establece un diálogo (a veces confrontación) con el humanismo nutrido por las ideas ilustradas y por tanto modernas. Este diálogo quiere ser en Alegre un espacio de conciliación, al final de cuentas en un tema que a todos compete, en cualquier tiempo y lugar: el hombre.

Bibliografía

Alegre, Francisco Xavier, “De las *Instituciones teológicas* (1789)” en Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 118), México, 1995.

Alva Rodríguez, Inmaculada, “Francisco Javier Alegre (1729-1788): Una aproximación a su obra teológica” en *Anuario de Estudios Americanos*, 68, 1, enero-junio, 283-314, Sevilla (España), 2011, pp. 283-314.

Aquino, santo Tomás de, *Suma de Teología*, I [parte I], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

__________, *Suma de Teología*, II [parte I-II], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

__________, “El humanismo cristiano como humanismo analógico” en *Doctor communis. The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*, Vatican City, no. III, 2002, pp. 70-79.

Boff, Leonardo, *Gracia y experiencia humana*, Trotta, Madrid, 2001.

Küng, Hans, *El Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2006.

Laird, Andrew, “La *Alexandriada* de Francisco Xavier Alegre: *Arcanis sua sensa figuris*” en *Nova tellus*, Centro de Estudios Clásicos/UNAM, vol. 21, núm. 2, 2003, pp. 165-176.

Lobato, Abelardo, *Dignidad y aventura humana*, San Esteban – Edibesa, Salamanca – Madrid, 1997.

Loyola, Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde S. J., Sal Terrae, Santander, 2010.

Mayer, Alicia, "Modernidad y tradición, ciencia y Teología. Francisco Javier Alegre y las *Institutiones theologicae*" en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 47, julio-diciembre, 2012, pp. 93-126.

Rovira Gaspar, María del Carmen y Carolina Ponce Hernández (compilación y estudio crítico), *Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Asuntos del Personal Académico/UNAM – Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2007.

Saladino García, Alberto, *La filosofía de la ilustración latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de Mexico, México, 2009.

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina (vol. II/1), Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Ibeoramérica – Vertuert, Madrid, 2005.

Suárez, Francisco, *De anima* (Tomo I), introducción y edición crítica por Salvador Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones (Seminario Xavier Zubiri/Ediciones críticas de obras filosóficas/vol. I), Madrid, 1978.

PRINCIPIOS PARA UNA IDEA DE NACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO: FUNDAMENTOS PARA EL BIEN COMÚN

Ana Isabel Pliego Ramos
Universidad Panamericana
anapliego@hotmail.com

De la lectura del texto de Clavijero sobre *Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España* se colige una fundamentación en la idea del bien común.Son cuestiones de índole comercial que repercuten sobre las políticas económicas de la Metrópoli frente a la Nueva España. Clavijero aborda el problema desde una perspectiva práctica, sus aseveraciones parten de la experiencia y son de especial importancia para la vida política como ciencia práctica. De esta manera Clavijero contribuye particularmente a la Ciencia política, pues observa y describe la realidad para buscar la mejor forma de llevar los intercambios comerciales, con el objeto de lograr el bien común.

En la pluma de Clavijero encontramos la idea de rescatar la memoria de un pueblo, su proyecto histórico es un ingrediente fundamental para que se realice la finalidad de un estado: hay que volver a los antecedentes de las formas de gobierno que dieron la causalidad formal a los pueblos de América, para poder realizar a futuro un proyecto político que ponga las condiciones propias para la realización de los miembros de la sociedad en particular y en comunicación. La ciencia política como ciencia práctica requiere del conocimiento de las formas históricas y de las antiguas formas de gobierno, así como del contexto presente para poder realizar el fin al que está dispuesta. La ciencia política es prudencial, por lo que requiere además del conocimiento de lo general y filosófico, del conocimiento de lo particular e histórico.

El estudio de la realidad política de los antiguos americanos lo encontramos en su *Historia antigua de México*, que en conjunción con su escrito sobre el comercio, *Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España*, aportan estos dos elementos: conocimiento de la historia, al propio tiempo que de la realidad presente. En *Historia antigua de México* pueden leerse a detalle usos y costumbres, legislaciones, y hábitos de los antiguos americanos, que no sólo narran la historia, sino que perfilan el carácter de

los habitantes de estos pueblos, todo ello fundado en una Antropología filosófica[1] que subyace en todo el texto:

> Tenían un sistema fijo de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían un rey, gobernadores, y magistrados; tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y tan bien ordenadas, como haremos ver en otra disertación; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban los magistrados y gobernadores; tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia en los contratos; tenían distribuidas las tierras y asegurada la casa particular, la propiedad y la posesión de su terreno; ejercitaban la agricultura y otras artes, no sólo aquellas necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y al lujo.[2]

El texto sobre *Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España* señala cómo proporcionar de manera justa los bienes necesarios para facilitar la subsistencia sin detrimento de ninguna de las partes involucradas, a saber, la Metrópoli y la Nueva España:

> No hace muchos años que, por quejas del comercio de España, se prohibió el comercio con Perú con un gravísimo perjuicio de aquel reino y especialmente de la ciudad de Puebla, que era la más interesada. Mantenía esta ciudad más de 12,000 telares de algodón y fabricaba un número prodigioso de armas blancas y de fuego, que por confesión de los mismos españoles no son inferiores a las de Barcelona. Las artes florecían, los pobres tenían mil arbitrios para mantenerse y la ciudad había llegado a tal estado de opulencia que casi emulaba a la capital: hoy no se puede andar por las calles de aquella grande y populosa ciudad sin tropezar con los estragos que ha provocado la miseria […]. En la enumeración de los ramos del comercio se hallarán muchos en que la Nueva España podría comerciar con Perú y otras provincias de América Meridional sin perjuicio del comercio de España.[3]

Este texto apunta a la consecución justa de los fines naturales, y de esta manera lograr el bien común del estado. En particular denuncia las prácticas comerciales que redundaban sólo en beneficio de España y las cuales repercutían negativamente en contra de la Nueva España; además en este texto se señalan las causas que iban en

[1] La Dra. Virginia Aspe ha desarrollado la correlación filosófica entre Francisco Xavier Clavijero y Francisco Xavier Alegre, en el artículo *Las disertaciones de Clavijero y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos*, con respecto a la fundamentación filosófica de Clavijero.

[2] Francisco Xavier Clavijero, Disertación VI. cap. I. Sobre la cultura de los mexicanos en *Historia antigua de México*, p. 276.

[3] Clavijero, Francisco Xavier, "Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España", *Artes de México,* 104, p. 35.

detrimento de la obtención de bienes de progresiva mejor calidad como la falta de incentivos para reactivar la industria de los habitantes de América. Ante lo anterior, Clavijero no sólo se queda en la denuncia, sino que propone una solución:

> La falta de premios es una de las causas de que en la Nueva España no se cultiven o no se perfeccionen algunas artes útiles de la sociedad. Basta para prueba el poco fomento que allí tienen las artes, la lamentable pérdida del mosaico de pluma que mereció tanta celebridad en Europa. [...] varias obras singulares se han inventado en aquel reino, que en Inglaterra o Francia hubieran conciliado mucha riqueza y honor de los inventores, y que allí –por falta de protección y premios– han quedado sepultadas en el olvido.[4]

Hay mecanismos que deben regular la vida social para alcanzar el bien común y el bien de cada individuo en particular. Hay una consideración ineludible de la libertad en el Derecho, donde se consideran los alcances de ésta para poder conservar el orden y ejercer la justicia. En el texto sobre *Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España* lo que se busca en última instancia es la protección del ejercicio de la libertad. Esto se ve en la cita que a continuación señalo: "Pero hablando en general parece: 1. Que no se deben prohibir las artes de primera necesidad. 2. Que tampoco se deben prohibir aquellas cuya falta redunda más en beneficio de los extranjeros que de nuestra nación; porque no me parece justo que se tienda a enriquecer a los extranjeros con detrimento de los vasallos. Mucho habría que decir sobre este asunto".[5]

El texto propone una regulación en el comercio que beneficie a ambas partes, tanto a España como a sus colonias de América. El bien común no sólo es el bien de una nación en particular, mucho menos de una persona en singular. Clavijero sabe que el bien común es universal en el sentido que todas las naciones en comunicación deben buscarlo, y que este bien es de todos y cada uno:

> Si en lo que mira a las artes se atendiese sólo a la utilidad de la Nueva España, no habría dificultad alguna en responder; pero debiéndonos hacer cargo de la utilidad de la antigua España, es difícil la solución del problema, porque en todas se debería asentar hasta qué grado ha de llegar la dependencia que tendrá la Nueva España de la antigua, y, sobre este principio, se deben pensar la utilidad y el perjuicio de ambas, lo cual exige una seria y pródiga consideración y una grande instrucción práctica en materias de comercio, que a mí me falta.[6]

---

[4] *Ibidem*, p. 36.
[5] *Ibidem*, p. 37.
[6] *Idem*.

Estas regulaciones no son un freno a la libertad, la verdadera libertad supone el conocimiento de los medios por parte del individuo para alcanzar su fin, el cual no va en detrimento de la consecución de éste por parte de los otros miembros de la sociedad, la norma es una directriz que pretende alcanzar las condiciones necesarias para que cada individuo en particular y la sociedad en general alcancen su realización plena. Este es el criterio que hay que seguir para regular las relaciones comerciales; la libertad jurídica no va en detrimento de la libertad personal, sino que gracias a las normas que delimitan la acción, se busca un mejor ejercicio de la autonomía en cada individuo y de una sociedad más lograda.

La Ciencia política que es la herramienta para la realización del bien común necesariamente debe bastarse de la prudencia para su logro cabal. Pero, ¿cómo entender la prudencia? La prudencia requiere del conocimiento filosófico de los principios del conocer y el conocimiento de lo concreto para llegar a soluciones adecuadas; nos ayuda a elegir los mejores medios para llegar a un fin. En los dos textos señalados de Clavijero se esboza esa búsqueda del conocimiento de lo concreto.

Regular con prudencia las relaciones comerciales por parte de la Metrópoli es hacerlo ateniéndose a las circunstancias concretas, teniendo como fin último el bien común que implica el bien de cada individuo. El actuar con prudencia es buscar que se establezcan las condiciones óptimas para que se practique la libertad sin caer en el desorden que la anula o en prácticas que sólo beneficien a una de las partes, y saber cambiar las soluciones cuando cambian las circunstancias.

Para actuar con prudencia, tanto personalmente como en las legislaciones que establezca la Metrópoli, además de los primeros principios del conocer se necesita de la buena voluntad que aquiete las pasiones que enturbian el entendimiento, pues no es lo mismo tomar una decisión teniendo pleno dominio de uno, que bajo la intolerancia enferma que incendia el ánimo.

Finalmente, la prudencia requiere de conocimientos prácticos, conocimientos de nuestras circunstancias. Primero de la memoria, entendida como el conocimiento de nuestro pasado, personal y universal, pues sin ella caeríamos en los errores que nuestros padres pudieron o no sortear, sin ella se anula la riqueza de la virtualidad histórica. Clavijero realiza esa labor de conservación de nuestro pasado en *Historia antigua de México*, y a través de *Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España* resuelve en la realidad concreta la búsqueda del bien común. Debido a que cada circunstancia es

irrepetible, no hay que seguir a ciegas la experiencia que nos brinda la memoria, hay que aterrizar esa experiencia a nuestras circunstancias concretas, hay que tener agudeza de mente, la cual puede tomarse como otro principio práctico. A continuación se señala un caso concreto donde el análisis de las circunstancias determinará la decisión que en este caso se refiere a la manera en que los antiguos mexicanos declaraban la guerra a sus adversarios: "No se podían declarar la guerra sin haberse antes examinado en pleno consejo las razones y sin que hubiesen sido aprobadas por el sumo sacerdote".[7]

En *Historia antigua de México* se vislumbra la antropología de Clavijero, necesaria para tener un fundamento esencial, para entender plenamente el bien común. La raíz filosófica de su antropología se encuentra en el pleno reconocimiento de la dignidad en el hombre, que señala a partir de la afirmación de la libertad del indio americano. Esta declaración de la libertad no se restringe al indio solamente, sino que es fundamento y reconocimiento de la dignidad de todo hombre, sea europeo o americano. Esta confirmación de la libertad es la que aplicada a los hechos da pleno sentido al concepto de bien común que se lee en los textos de Clavijero. Es posible inferir la antropología de Clavijero a partir de la descripción de los productos culturales de los antiguos americanos, y desde sus aportaciones al comercio, que son una clara explicitación del bien común apuntado a los fines naturales del estado. "Mas los mexicanos enseñaban a sus hijos juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores".[8] En esta cita se vislumbran las virtudes que muestran cómo los antiguos mexicanos entendían al hombre como un ser libre capaz de dominar sus pasiones. Además Clavijero tiene un concepto de la naturaleza humana perfectible; el hombre puede equivocarse, pero lo importante es que comprenda sus fallas y esté dispuesto a rectificar. No existe civilización o cultura perfecta, todas tienen sus errores e imperfecciones.

A continuación recojo una cita que muestra cómo los antiguos mexicanos en pleno ejercicio de su libertad tenían una ordenación jurídica que les permitía ser eficaces en sus tribunales y con ello mantener el orden: "La forma judicial de los mexicanos [...] nos suministra algunas lecciones útiles de política. La diversidad de grados en los magistrados servía al buen orden; su continua asistencia a los tribunales desde comenzar el día hasta la tarde, abreviaba el curso de las causas y los apartaba de algunas prácticas clandestinas, las cuales hubieran podido prevenirlos en favor de alguna de las partes".[9]

[7] Clavijero, Francisco Xavier, Disertación VI. cap. I. Sobre la cultura de los mexicanos. *Historia antigua de México*, p. 346.
[8] *Ibidem*, p.352.
[9] *Ibidem*, p. 339.

Para poder lograr un programa político que lleve al bien común es necesario de una fundamentación filosófica que efectivamente se halla en Clavijero desde su *Historia antigua de México*, pues es ahí donde se inducen los principios filosóficos que perfilan la descripción del ethos americano.

Clavijero da el primer paso para gestar una doctrina política que nos lleva a la realización del bien de todos y de cada uno en particular, su *Historia* es rica en hechos que son vastísimos ejemplos para analizar la vida política desde un *ethos* concreto, el de los antiguos americanos.

La *Historia antigua de México* surge como una defensa ante las aseveraciones que hicieron algunos naturalistas europeos, en particular De Paw, en contra de los americanos. Las descripciones que hace Clavijero de los americanos para refutar las ideas que empobrecían la concepción de su naturaleza, además de restituir en plenitud el sentido de su riqueza y dignidad, aportan la ampliación del espectro de quien es partidario del bien común, pues si los americanos y los criollos –los cuales también son imprecados por De Paw– son seres plenos con todas su capacidades, también comparten los fines del estado, son igualmente causa material del mismo, y el estado debe de garantizar las condiciones para que como personas dignas se plenifiquen en sus potencias.

La concepción que da Clavijero de los antiguos americanos es la de un hombre en el ejercicio pleno de su racionalidad, capaz de conocer y amar, apto para realizar cualquier actividad propia del hombre, capaz de trascender y de hacer historia, arte en todas sus formas, con importantes avances en medicina, en el cálculo de cantidades muy grandes, capaces también de entender conceptos abstractos de índole metafísica.[10]

> Yo sabía que los mexicanos pusieron el nombre de *centzontli* (400), o más bien de *centzontlatale* (el que tiene cuatrocientas voces), a aquel pájaro tan celebrado por sus singular dulzura y por la incomparable variedad de su canto. Yo sabía que los mexicanos contaban antiguamente por *xiquipilli*, así las almendras de cacao en su comercio, como sus tropas en la guerra; que *xiquipilli* valía ocho mil, y así, para decir que un ejército se componía, por ejemplo, de cuarenta mil hombres, decían

[10] Esta peculiaridad de los pueblos nahuas se ve en los vocablos recogidos en la gramática que el mismo Clavijero realizó. En su propia *Historia antigua de México* puede leerse "Los mexicanos antiguos, porque no se ocupaban en el estudio de la metafísica, son excusables por no haber inventado voces para explicar aquellas ideas; pero no por eso es tan escasa su lengua de términos significativos de cosas metafísicas y morales, […] no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos": Clavijero, Francisco Xavier, Disertación VI. cap. VI, Sobre la lengua mexicana, *Historia antigua de México*, p. 328.

> que tenía cinco *xiquipilli*. Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían [...].[11]

Esta es una base ineludible para poder entender el bien común. Clavijero perfila la historia, da consejos prácticos acerca de las prácticas comerciales, estudia la lengua de los americanos con una agudeza capaz de conservar el pasado para proyectarse al futuro.

Debido a que los actos tienen la misma naturaleza que sus causas, Clavijero, desde el esbozo de sus productos culturales, tiene una base antropológica donde puede inferirse una naturaleza plena de carácter personal, es decir, un alma humana espiritual.

El hombre vive en sociedad para hacer plenas estas potencias, este existir debe estar henchido de bienes, sin exceptuar el correspondiente a ninguna facultad, para lograr la completud de las capacidades, y sucede que Clavijero ve en ciertos hechos de índole económica que acaecen en la Nueva España que no se está realizando la actualización de ciertas potencias de los hombres de este territorio, al margen de la satisfacción de los bienes deleitables, es incluso la libertad la que está en detrimento.

Estos textos están insertos en la tradición moderna, que junto con Francisco de Suárez, aborda la cuestión del bien común desde una perspectiva natural y temporal. Clavijero estudia una cuestión práctica, pero que deviene satisfacción de bienes deleitables, necesarios para que el orden temporal se realice plenamente. Suárez señala la necesidad de un gobernante para la consecución del bien común, centrando su estudio en un aspecto de la vida política, que se atiene a lo temporal. En particular en su texto sobre la *Defensa de la fe* aborda el problema de la causa formal de una sociedad, a saber el tipo de autoridad y la legitimidad de la misma. Estos textos aunque insertos en disputas de corte teológico muestran un enfoque práctico para la consecución del bien común en la sociedad temporal:

> Pues el hombre por naturaleza propia tiende a la sociedad civil y en grado sumo necesita de ella para el desarrollo de su vida, tal como atinadamente lo enseñó Aristóteles [...]. Así pues, como la naturaleza humana no puede estar desprovista de los medios necesarios para su conservación, es indudable que de suyo, considerado el derecho y la justicia natural, puede haber gobernante político en la sociedad civil con legítima y suficiente potestad respecto a ella.[12]

[11] *Ibidem*, p. 324.

[12] Suárez, Francisco, "Defensa de la fe", L. III, cap. 1, 4, *Textos políticos en la Nueva España*, p. 25.

En otra parte del texto de Suárez sobre la *Defensa de la fe* expone cómo la sociedad debe estar subordinada a una autoridad y cómo debe de ser entendida ésta:

> La sociedad humana es a la manera de un cuerpo que no puede subsistir sin varios funcionarios y clases de personas que se asemejan a muchos miembros. Entonces, mucho menos se podrá conservar sin gobernador o príncipe, a quien incumba procurar el bien común de todo el cuerpo. [...] cuando hablamos de una única autoridad política, la entendemos como un solo tribunal o única potestad, bien que resida en una persona natural, bien que se asiente sobre un consejo o junta de varios como en persona moral que hace las veces de cabeza única.[13]

También es importante señalar que las ideas de Suárez tendientes a justificar la autoridad mediante el contrato de mandato están presentes en los textos de Clavijero, que nosotros hemos leído, respecto a las arbitrariedades de la Metrópoli, ya que el nombramiento de la autoridad requiere del consentimiento del pueblo.

> el poder civil, cuando se encuentra en un hombre o soberano por un título legítimo y por un derecho normal, es que ha dimanado del pueblo y de la comunidad, sea próxima sea remotamente, y que no puede tenerse de otra manera para que sea justo. [...] La razón, según lo dicho, es que este poder, por su naturaleza, inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente en alguna persona como en soberano, es preciso que se le entregue con consentimiento de la comunidad.[14]

Los habitantes de la colonia eran totalmente ajenos a dichos nombramientos, no se les consultaba nada, todo se hacía en función de los intereses de la Metrópoli.

En el fondo de estas ideas late la necesidad de la independencia de esta región para que se justifique plenamente la autoridad que en ella opere, por lo cual Clavijero es uno de los promotores de la independencia de México.

Bibliografía

Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*, Editorial Porrúa, México, 1945.

Clavijero, Francisco Xavier, "Proyectos útiles para adelantar el comercio de la Nueva España", *Artes de México*, vol. 104, México, 2012, pp. 34-39.

[13] *Ibidem*, p. 26.
[14] Suarez, Francisco, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, L. III, cap. IV, 2, pp. 206-207.

Suárez Francisco, "Defensa de la fe" en *Textos políticos en la Nueva España*, selección y prólogo de Carlos Herrejón, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, pp. 11-71.

Suárez, Francisco, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, trad. José Ramón Eguillor Muniozguren, Instituto de Estudios Políticos, sección de teólogos juristas, reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1612, Madrid, 1968.

LA INTERPRETACIÓN EN TORNO A LA TEOLOGÍA EXPUESTA POR FRANCISCO JAVIER ALEGRE EN EL PREFACIO DE SUS INSTITUCIONES TEOLÓGICAS

Carolina Ponce Hernández
Universidad Nacional Autónoma de México
sulpicia7@hotmail.com

"Detestamos el estudio de las partes en esas controversias que han nacido en los últimos siglos como la parte más adversa a la libertad del opinar y a la investigación de la verdad". Tan contundente afirmación que podría parecernos una bandera política, ideológica y cultural, se encuentra en latín en el prefacio de las *Instituciones teológicas* del jesuita veracruzano Francisco Javier Alegre (1724-1788), y con ella postula su defensa de la teología positiva y moderna. A la letra dice: *Partium studium in his, quae posterioribus saeculis natae sunt, controversiis, tanquam pestem opinandi libertati, et veritatis investigationi inimicissimam detestamur.*[1]

De la cita anterior se deduce una crítica a cierto tipo de escolástica que acostumbraba perderse en cuestiones ambiguas y abstractas[2], en lugar de que se dedicara a explicar, aclarar y resolver las cuestiones y las dudas[3] en una búsqueda decidida de la verdad. Al respecto nos dice: "la luz del intelecto naturalmente se ordena a la verdad como a su propio y adecuado objeto; luego, en el intelecto hay una virtud natural para el conocimiento de la verdad […]; luego, puede conocerse con la sola luz de la razón. Se confirma, pues los filósofos paganos, por la sola conducción natural de la razón, demostraron muchas cosas, …"[4]

En su concepción de la teología positiva y moderna, defendió también la intromisión de la ciencia y las disciplinas que llama profanas en la teología, porque, como él dice,

[1] Alegre, Francisco Javier y Pedro Márquez, Antología. *Instituciones teológicas, Ejercitaciones arquitectónicas, Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*, Compilación y estudio crítico de María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, traducciones del latín de Maurcio Beuchot Puente, Carolina Ponce Hernández y María Leticia López Serratos; traducción del italiano y nota introductoria a Pedro Márquez de José Luis Bernal Arévalo, prol. Virginia Aspe Armella, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-UAEM, 2007, 562 p., "Praefatio", p. 126-127.

[2] *Ibidem,* p. 115.

[3] *Ibidem,* pp. 109-111.

[4] *Ibidem,* Libro VII, proposición III: "El hombre en ningún estado tiene necesidad de auxilio sobrenatural para conocer cualesquiera verdades naturales". §1, p. 193.

son útiles y sirven a la doctrina sagrada, y porque él las ha cultivado a lo largo de su vida y las ha reunido todas en su obra como conjunto abarcador de conocimientos y más para su instrucción personal que la de otros.[5]

No obstante, ubica con claridad los campos correspondientes a la teología y a la ciencias, y precisa que estas últimas, en tanto que son disciplinas, deben ser autónomas y estar separadas de la teología. Una cosa es la investigación que corresponde al geógrafo, al cronista, al físico, al geólogo, al botánico, etc., y otra cosa es conducirse "como teólogo y expositor de la palabra divina".[6] De esta manera, Alegre establece la libertad que ambas necesitan.

Inicia el texto con una definición general y canónica de la teología: "teología es la doctrina de las cosas que deben creerse o hacerse para la eterna salvación," de allí pasa una más amplia: "Teología es la doctrina de las cosas que deben creerse o hacerse para la eterna salvación. Teología es la ciencia de la religión, y la religión versa sobre el culto y la veneración a Dios [….] ¿Qué es Dios, qué quiere de nosotros?, no podemos saberlo salvo si Él nos lo revela. [….] En consecuencia, la teología es la ciencia de las cosas reveladas".[7]

Esta segunda definición comprende, aunque no total y explícitamente, la presentación que Alegre hace de la teología en cinco vías:

I. Teología expositiva, que se subdivide en dos, la primera a la que llama doctrinal o didascálica, y la segunda llamada exhortativa y parenética, cuya intención es fundamentalmente moral. Tiene como fin exponer, aclarar y extraer los arcanos de la fe. Se llama también teología moral o ética.

II. Teología escolástica, que tiene como fin explicar los artículos de la fe con definiciones y divisiones exactas, con cuestiones y argumentaciones dialécticas, así como resolver las cuestiones que surgen y las dudas. Persigue en sustancia la verdad.

---

[5] *Ibidem, Prefacio*, pp. 126-127: *Is igitur nobis scopus fuit, ut quum pro temporum, ac munium obeundorum diversitate, diversae fuerint a nobis excultae disciplinae, ea omnia, per quae Juventutis nostrae tempus traduxeramus, maturescente jam aetate, atque ad severiora studia inclinante, in unum veluti corpus conferremus, atque colligeremus doctrinae, magis ad propiam, quam ad aliorum instructionem.*

[6] *Ibidem,* p. 105.

[7] *Ibidem,* p. 101.

III. Teología polémica o guerrera, la cual está dirigida contra los impíos; defiende la existencia de Dios contra los ateos; prueba la unidad de Dios contra los politeístas, y la providencia divina contra los epicureistas, implanta y propaga el culto cristiano contra los paganos, y la verdad cristiana contra los mahometanos; acredita el advenimiento de Dios contra los judíos; justifica los dogmas contra los herejes y la autoridad de la Iglesia contra los cismáticos.

IV. Teología ascética o mística, que está reservada sólo para las almas santas y perfectas, no está sometida al arte ni a las disciplinas humanas. Es una teología especulativa que discierne los espíritus de lo humano o de lo maligno o las operaciones de lo divino.

Ahora bien, las funciones que cumple cada una de las teologías son varias:

a. Enseña a los rudos y simples las cosas que deben creer.
b. La teología dogmática persuade a los hombres sabios conformando la verdad de la fe y desbaratando los argumentos contrarios.
c. La teología escolástica explica cuestiones y aclara dudas nacidas de la maligna interpretación de los adversarios.
d. La teología expositiva extrae la doctrina de la palabra de Dios.
e. La teología moral distingue las virtudes de los vicios.
f. La teología mística es especulativa y degusta la beatitud futura; sólo las almas más altas y elevadas pueden contemplar las cosas divinas.

Es evidente, a partir de las funciones, que Alegre otorga a la teología que su obra abraza la postulación doctrinal sustentada en los libros y las autoridades católicas, incluyendo las posiciones polémicas y de debate; pero también pasa revista, analiza y define su postura en torno a todo aquello que atañe a los hombres, esto es, se encuentran implicaciones políticas, sociales, económicas, etc.

Agreguemos a lo anterior que sus *Instituciones teológicas* están plenas de argumentaciones históricas, políticas, sociales, jurídicas, morales, etc., que enlazadas a los postulados teológicos y filosóficos demuestran la forma en que Alegre construye la vía de la teología positiva y moderna sobre el riquísimo acervo intelectual y cultural, que le sirvió de fundamentación para elaborar una de las obras más significativas para la historia del pensamiento filosófico mexicano.

Pero no olvidemos que antes de las Instituciones teológicas, lo primero que llama la atención sobre la persona de Alegre, fue el hecho de pertenecer a aquellos jesuitas que fueron desterrados de su patria, la Nueva España-México, en 1767, por orden del emperador Carlos III, quien expidió el Real Decreto para expulsar a todoa la Compañía de Jesús de sus dominios.

Se trata de un decreto ominoso e indignante, propio de un emperador absolutista que ordenaba a sus súbditos callar y obedecer, como se ve en el siguiente párrafo:

> […] *se extrañen de todos sus dominios* de España, e Indias, Islas y Philipinas y demás adyacentes a los Religiosos de la Compañía, assí sacerdotes, como Coadjuntores, o legos, que hayan hecho la primera Profesión, y todos los Novicios que quieran seguirles; y que se ocupen de todas las temporalidades de la Compañía en sus Dominios… asigné el día de hoy para la intimación de la Suprema Sentencia a los Expulsos en sus Colegios y Casas de Residencia de esta Nueva España y también para anunciar a los Pueblos de ella, con la prevención de que estando estrechamente obligados todos los Vasallos de cualquier dignidad clase, y condición que sean, a respetar y obedecer las siempre justas sanciones de su Soberano, deben venerar, auxiliar y cumplir ésta con la mayor exactitud y fidelidad porque S. M. declara incursos en su Real indignación a todos los inovedientes, o remisos en coadyuvar a su cumplimiento, y me veré precisado a usar del último rigor, y de exección Militar contra los que en público o secreto hicieren, con este motivo conversaciones, juntas, asambleas, corrillos o discursos de palabra, o por escrito; *pues de una vez para lo venidero deben saber los Súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer, y no para discurrir, ni opinar en los altos asumptos del Gobierno.* México veinticinco de Junio de mil setecientos sesenta y siete. El Marqués de Croix.[8]

Y tampoco olvidemos que los jesuitas se destacaron precisamente porque no callaban, en cambio, sí discurrían y opinaban e intervenían en todos los asuntos del Imperio. Lo que se debía en buena medida a la excelente educación que, por una parte, recibían y, por otra, se esforzaban en difundir. El interés por la formación y educación de los pueblos aparece siempre en Alegre bajo la luz de las costumbres, de ahí la importancia que desde el prefacio da a la moral, las lecciones morales y la ética. Vemos que de inicio propone que la teología expositiva contenga credos éticos, y que en ella se comprendan

[8] Citado por Carmen Rovira de "Documentos históricos. La expulsión de los jesuitas", en *Boletín de la Biblioteca Nacional de México,* núms. 55 y 56, enero 31 y febrero 28 de 1908, p. 606. Se ha conservado la ortografía del original. El subrayado es de la autora de la obra citada. Aparece en el prólogo "Filosofía y humanismo", *Ibidem*, p. 38.

los distintos derechos en el siguiente orden: derecho divino, derecho natural, derecho de gentes, derecho humano eclesiástico y derecho humano civil, al que se añaden el derecho municipal y el derecho patrio.

Para Alegre todo derecho se entiende por la sola luz de la razón humana y tiene como propósito la utilidad común y personal (*propiae communisque utilitatis*), basándose siempre en el bien común. La ética, en tanto que disciplina filosófica encargada de las costumbres, de la moral y en parte del derecho, tiene sus fuentes, dice Alegre, en Aristóteles, Tulio Cicerón, Plutarco, Séneca y otros.

La presencia de estos filósofos clásicos es prueba de que la educación jesuítica aunque era eminentemente cristiana, clavaba sus cimientos en el estudio crítico y el profundo conocimiento de los clásicos grecolatinos, los llamados estudios humanísticos (*studia humanitatis*); así como en la lectura reflexiva de los más notables teólogos, en especial, aunque con alguna oposición dentro de la Compañía misma, de los filósofos modernos (*recentiores*) y los ideólogos ilustrados que ponían su atención en la filosofía política y social, y en las ciencias.

En el caso de nuestro autor, Francisco Javier Alegre, según cuenta su biógrafo Manuel Fabri, se distinguió siempre por tener un apasionado afán de saber, y demostró su agudeza, inteligencia y memoria tanto en la adquisición de las lenguas (latín, italiano, náhuatl, griego, hebreo, francés e inglés), como en su amplia producción literaria y teológico-filosófica, que lo llevó a ser uno de los jesuitas más destacados no sólo de la Nueva España y Cuba, sino también de Europa, después del exilio.

Para tener una idea del alcance de sus investigaciones mencionaré algunas de ellas:

En la Nueva España, escribió:

- La *Alejandriada*,
- *Las odas y geórgicas de la maravilla americana Ntra. Sra. de Guadalupe,*
- *Las elegías* a su amigo muerto Francisco Plata,
- la traducción de la *Batracomyomachia* de Homero en verso latino;
- En la Habana, Cuba:
- Redacta su *Arte retórica*, que tiene como fundamento la preceptiva ciceroniana.

En cuanto a las obras que compuso en Europa, la mayoría de ellas en Boloña, Italia, donde se estableció, tenemos las siguientes:

- *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España,*
- la traducción del verso francés al castellano del *Arte poética* de Boileau,
- los *Elementos de Geometría* en XIV libros,
- *Secciones cónicas* en IV libros
- y traducción de la *Ilíada* hexámetros latinos,
- y según Fabri dejó manuscritas *Biblioteca crítica*,
- *Miscelánea poética y oratoria*, entre otras.
- Sin duda, su obra magna son los 18 libros de las *Instituciones teológicas (Intitutionum theologicarum libri XVIII)*, a cuya elaboración dedicó los últimos 18 años de su vida.[9]

Permítase una breve digresión en este punto para presentar lo que nuestro autor dice, respecto a la organización o disposición de su obra, porque en ello se constata que él estuvo atento a la edición impresa de Venecia y que su prefacio fue elaborado al final de la redacción de la obra e incluso después de las pruebas de impresión, pues él mismo expone la integración de los libros que hay en cada tomo:

El tomo I contiene el prefacio y tres prolegómenos de carácter histórico.

Tomo II contiene los libros I-IV y están dedicados al estudio de Dios, sus atributos, su palabra, sobre los libros divinos y sobre la palabra no escrita de Dios.

Tomo III contiene los libros V-VII y trata sobre las cosas reveladas en el Antiguo Testamento, sobre el hombre y sus dotes naturales, y sobre el hombre y sus dotes sobrenaturales.

Tomo IV contiene los libros VIII-X y trata sobre las leyes, sobre los pecados, y sobre la venida de Cristo redentor.

---

[9] La portada de la primera y única impresión completa de la obra es la siguiente: FRANCISCUS XAVIERII / ALEGRII / PRESBYTERI VERA-CRUCENSIS / INSTITUTIONUM THEOLOGICARUM / LIBRI XVIII. / IN QUIBUS OMNIA CATHOLICA ECCLESIAE DOG-MATA, PRAECEPTA, MYSTERIA, SACRAMENTA, RITUS ADVERSUS PAGANOS, HAERETICOS, / ET RECENTIORES PHILOSOPHOS ASSERUNTUR, ET EXPLICANTUR (…) / VENETIIS, / TYPIS ANTONII ZATTAE, ET FILIORUM, /SUPERIORUM PERMISSU, AC PRIVILEGIO. / M.D.CC.LXXXIX.

Tomo V contiene los libros XI-XIII y trata de la Iglesia de Cristo, sus miembros y su cabeza; en particular sobre los miembros de Cristo, es decir, los clérigos, los monjes y los laicos; y sobre los misterios revelados.

Tomo VI contiene los libros XIV-XVI y trata del sacrificio del Nuevo Testamento, sobre los sacramentos, del bautismo, la confirmación y la eucaristía, sobre la penitencia, extremaunción, ordenación y matrimonio.

Tomo VII contiene los libros XVII-XVIII y trata de los preceptos de la Iglesia y del estado futuro de los píos y de los impíos.

Como podemos ver en el recuento de sus obras, los intereses literarios de Francisco Javier Alegre se desarrollaron sobre todo en dos vertientes principales: por una parte, su constante inclinación hacia los autores griegos y latinos y su firme investigación sobre la teoría retórica y poética; y por otra, la dedicación a las cuestiones teológico-filosóficas.

El conocimiento de los clásicos y de la teoría retórico-poética fueron las claves para la postura interpretativa de Alegre. Recordemos que la palabra con que de manera más usual se designa al traductor en lengua latina es *interpres* y es precisamente a través de la interpretación como Alegre enfrenta los textos de los escritores y filósofos, esto es, con una hermenéutica que lo capacita para generar y crear a su vez nuevos textos literarios y filosóficos.

Lo anterior puede comprobarse desde el prefacio de sus *Instituciones teológicas*, en donde presenta su postulación en torno a la teología. Cuando trata la teología expositiva, afirma que tiene como fin exponer las cosas reveladas y que ello corresponde "a los intérpretes de la palabra divina"[10] quienes "por medio de la pericia de las lenguas",[11] deben exponer y aclarar los sentidos de las palabras oscuras, las cosas que están latentes en ellas, y "extraer los arcanos de la fe o los preceptos de vida, conciliar y *disponer a su favor* los pasajes que se oponen en cuanto a su apariencia".[12]

Sin duda, está presente allí la hermenéutica característica de la Iglesia Católica, que se considera a sí misma como la poseedora de la correcta interpretación de toda palabra. Pero, lo importante es señalar que Alegre, consciente de esta facultad interpretativa, de este ejercicio hermenéutico que la Iglesia ha practicado, y apoyándose de manera

[10] *Ibidem*, Prefacio, pp. 102-103: *Hoc pertinent ad deveniri verbi Interpretes*.
[11] *Idem.*, *Oscura verba exponere per linguarum peritiam*.
[12] *Idem.*, *aut fidei arcana, aut vitae preacepta eruere, sibi in speciem adversantia loca conciliare et componere*. El subrayado es nuestro.

muy inteligente en tal argumento de autoridad, desplegó su propia interpretación hermenéutica en todas sus lecturas, *disponiendo a su favor* los textos, a fin de hacer de sus traducciones verdaderas recreaciones y reelaboraciones de la materia poética original, y a fin de ofrecer con sus propias composiciones teológico-filosóficas una postulación crítica y nueva, dirigida con toda la fuerza de su intelecto a encontrar la verdad.

Precisamente, por lo anterior, cuando leemos la obra de Alegre también nosotros estamos obligados a emplear la hermenéutica para descubrir en ella, bajo la sencillez y claridad que la caracterizan, las relaciones que van de una afirmación a otra, la valoración de los autores citados, las presentaciones indirectas u oblicuas, etc. Por dar un ejemplo: encontramos que en el prefacio de las *Instituciones*, el autor más citado y alabado es san Agustín, en cambio santo Tomás aparece una sola vez y hasta el final, cuando lo reconoce como el primero, pero Alegre asegura que no jura por sus palabras. A partir de este manejo de autores, nos damos cuenta que la vía del humanismo agustiniano será una de las preferidas de nuestro autor.

Siguiendo el proceso hermenéutico e interpretativo, exige de la teología escolástica que cumpla con su papel de intérprete y resuelva las dudas que surgen, ya sea debido a la oscuridad misma de los asuntos o por las cavilaciones heréticas y las argumentaciones capciosas, pues considera que son cosas que no deben dejarse a un lado sin discutirlas.[13] Es decir, la discusión de los escolásticos debe centrarse en las cuestiones importantes, y deben desatar las "trampas ambiguas de las palabras" y "los obstáculos de los argumentos",[14] en lugar de tejer sus propias trampas en discusiones inusitadas y curiosas, porque esto último ha provocado que la escolástica adquiera una mala reputación y sea centro de reprensiones y murmuraciones que "no deben ser desatendidas por completo".[15]

La crítica, además, se dirige a los "ciegos y necios que [...] llenan los libros no sólo con sentencias de Cicerón y Virgilio, sino también con palabras y discursillos arrojados y llamados una y otra vez a la balanza, casi como para rellenar libros que sólo valen por su extensión".[16]

[13] *Ibidem*, p. 108: *Enascuntur autem hujusmodi quaestiones vel ex ipsa obscuritate, vel ex antiquorum Haereticorum cavillis, et captiosis argumentationibus, quas bonus fidei explicator praemittere sine discussione non potest.*

[14] *Idem*, p. 108: *Tunc argumentorum obstacula, tunc perplexior indago verborum*".

[15] *Ibidem*, p. 116: ...*tum male audit apud homines eo nomine plerunque horum maxime postremorum trium saeculorum Theologia, et in erorum sermones , et reprehensiones non prorsus negligendas incidit.*

[16] *Ibidem*, p. 114: *coeci, atque stolidi aliunde humanae sapientiae admiratores, qui Ciceronis, aut Virgilii non sententiis solum, sed etiam verbis, ac dictiunculis excutiendis, atque ad trutinam revocandis, poene dicam numerandis libros effarciunt.*

En lugar del cúmulo de citas petulantes y largas parrafadas que sólo repiten sin indagar la verdad, ni resolver las dudas, propone que se hagan esfuerzos por desentrañar las cuestiones espinosas, como son las obras más oscuras de Dios y las partes más misteriosas de las Escrituras tan difíciles de definir, en todo lo cual afirma que "se puede errar sin crimen de herejía; y en consecuencia, para mí eso es filosofar, si así agrada, filosofar sobre el mundo o los mundos, de qué forma son, cuál es su tamaño o su número, sobre el alma, la mente y sus operaciones, sobre las naturalezas, ya sea las intelectuales o mejores, es decir los ángeles, o sobre las peores que llamamos demonios".[17] Es clara la postura moderna de Alegre en este punto, porque las cuestiones científicas están separadas de la materia de fe, y en ello los filósofos pueden equivocarse, pero eso no tiene como consecuencia caer en la herejía, incluso si el teólogo se equivocara en esas cuestiones sobre los ángeles o los demonios.

En ese sentido, Alegre concluye que tanto en teología, como en física, política, moral, geometría y en todas las disciplinas que atañen a la mente humana, "las cosas verdaderas deben ser indagadas no por un solo principio expuesto rápidamente",[18] sino que se debe investigar en todas las sectas, escuelas de filósofos, jurisperitos, interpretes de la ley y escolásticos, a fin de obtener los frutos de los ingenios humanos. Esto es, propone un análisis crítico de las sentencias presentadas por los diversos pensadores para alcanzar la verdad; esta actitud característica del eclecticismo moderno aparece también al final del prefacio, cuando contundentemente afirma que, aunque santo Tomás es un hombre único y lo sigue en su obra; "sin embargo, lo sigo no jurando por sus palabras, pues en su época no existía todavía la división de las escuelas teológicas [...] hemos deseado imitar dos de sus virtudes, ciertamente la reverencia inscrita e ingénita en él mismo hacía los padres antiguos, como dice Cayetano, y su singular modestia para citar a los escritores e incluso para impugnarlos".[19] En seguida añade que él sigue la costumbre de su propia época, una teología histórica de los hechos, y no una teología a la que nada agrada.[20]

Ahora bien, el empleo de la hermenéutica finca su origen en el empleo de la libertad, puesto que la única manera que hay para poder y querer interpretar la realidad y las

[17] *Ibidem*, pp. 112-115: *Quis enim non sentiat in his, atque hujusmodi variis, et innumerabilibus quaestionibus, sive ad obscurissima dei opera, sive ad Scripturarum additissimas latebras pertinentibus, quas certo aliquo genere complecti, ac definire est, quis, inquam, non videat, in his, et multa ignorari, salva Christiana fide, et alicubi errari sine haeretici dogmatis crimine? Philosophare igitur mihi, si ita lubet, de mundo, vel de mundis, qua forma sint, magnitudine, aut numero, de Anima, de Mente, et ejus operationibus, de naturis, Intellectualibus, sive melioribus, quas Angelos, sive deterioribus, quas Daemones vocamus.*

[18] *Ibidem*, pp. 112-113.

[19] *Ibidem*, pp. 127-129.

[20] *Idem*.

doctrinas se da si el hombre adquiere la consciencia de que es libre de hacerlo. Para Alegre la libertad es un factor humanístico fundamental y defiende la capacidad y la facultad que posee el hombre de pensar libremente y actuar en consecuencia. Al respecto nos dice:

> El libre albedrío es una potencia natural al hombre [...]; luego, posee una operación naturalmente debida y congruente a él; pero obrar contra la recta razón no es natural al hombre, o conveniente a él según la naturaleza, ya que es según la naturaleza de lo racional; luego al hombre le conviene, por su propia naturaleza, obrar según razón; pero la operación que es según la razón es buena y honesta moralmente, como arriba se mostró; luego el hombre considerado según su propia naturaleza, aún excluido cualquier auxilio sobrenatural, puede obrar bien moralmente, más aun, está obligado a obrar así.[21]

Así pues, Alegre considera que no es necesario el auxilio divino para que el hombre ejerza su razón y actúe bien moralmente. Más aún parece que estamos frente a los imperativos categóricos de Kant, cuando afirma que el hombre está obligado a obrar bien moralmente.

Justamente la preocupación de Alegre en torno a la libertad y a la ética prueba dos cosas por de más importantes: la primera, su papel como precursor intelectual del movimiento de independencia, y la segunda que los pensamientos de los ilustrados y de los modernos ejercieron una gran influencia en él. Pero de acuerdo con ellos Alegre también propone, de manera paralela, una retórica adecuada para el tratamiento de dichos temas, la cual se basa en las teorías retóricas de la antigüedad clásica y se aleja de las exposiciones intricadas y laberínticas que caracterizaban a un numeroso grupo de escolásticos. Esto puede comprobarse en esas persistentes menciones que critican la oscuridad y la ambigüedad de palabras y textos, y que exigen que se interpreten, se expliquen y se aclaren. A la manera de la retórica ciceroniana, postula que para lograr la demostración hay que emplear los argumentos y las razones más eficaces, hacer uso de la historia, los testigos, los documentos, las predicciones proféticas, los milagros y todas las cosas idóneas que puedan cautivar el intelecto de una manera cabal.[22]

---

[21] *Ibidem*, Libro VI, proposición IV: "El hombre ha podido y puede querer y obrar el bien moral sin el auxilio de la gracia sobrenatural". §11 pp. 221-223: ...*sed liberum arbitrium est potentia homini naturalis, ut supra ostensum est: (li. 6. p. 4.) ergo operationem habet aliquam sibi naturaliter debitam , et congruentem; sed operari contra rectam rationem non est homini naturale, aut ipsi secundem naturam conveniens, quum sit secundum naturam rationalis: ergo homini ex propia natura convenit secundum rationem operari; sed operatiom quae secundum rationem est, est bona, et honesta moraliter, ut supra ostensum est: erg homo secundum propriam naturam consideratus, etiam secluso quocumque supernaturali auxilio, potest bene moraliter operari, inmo ad ita operandum tenetur.*

[22] *Ibidem*, Prefacio, pp. 118-120: *sed rationibus, quantum argumenti natura patitur; efficacissimis quum ex ratione*

De esta manera se cumplen los fines de la retórica clásica, lograr a fe, la credibilidad y conmove *facere fidem et monere animos*, y en ese mismo sentido, Alegre está plenamente consciente de que la exposición de cualquier materia, en este caso de la teología, tiene como fin persuadir y convencer a los oyentes o lectores, y en consecuencia, afirma: "Hemos empleado el tipo de discurso que conviene a la argumentación sagrada, ni elegante y adornado en exceso, y sin embargo, ni descuidado y sórdido; no está hecho para excitar a los oídos, pero tampoco para ofenderlos. Además, si alguien ignora que las disciplinas profanas sirven a la doctrina sagrada, es como un parásito; si alguien no lo hiciere así, ese mismo debe ser considerado como un profano".[23]

Tales palabras de Alegre redondean de manera absoluta su retórica, porque en ellas está la oposición a los excesos del discurso barroco, pero al mismo tiempo, de acuerdo con la teoría neoclásica, está también la oposición al discurso desaliñado; es decir, se ubica en el justo medio de Aristóteles o la dorada medianía de Horacio. Una retórica con tales características finca su empeño en convencer y persuadir y, como Alegre dice, no está propuesta para excitar ni para ofender.

Para terminar y como prueba de todo lo dicho, declaramos con las palabras que Alegre cita de la *Carta a los efesios*: "… Dios no considera a las personas según su posición, para él no hay judío y griego, esclavo y hombre libre, ni bárbaro y escita (Ef. 26)";[24] pero además cuando afirma que "[…] los pensadores avanzan con argumentos diversos. Cada escuela tiene sus seguidores y patronos. Nadie puede defender su pensamiento sin destruir el de otro.[25]

Resumen

El artículo ofrece una breve visión crítica del prefacio de las *Instituciones teológicas* de Francisco Javier Alegre, enfatizando la postura del jesuita en torno a la Teología y señalando la importancia que da a las cuestiones de libertad, justicia, derecho, ética, entre otras; todo ello expuesto por él a través de una retórica clásica y de una

---

lumine, ut in Dei existentia, ac divinae naturae dotibus demonstrandis, tum ex historia, testibus, monumentis, praedictionibus Propheticis, miraculorum operatione petitis, idoneisque ad captivandum omnem intelectum.

[23] *Ibidem*, p. 126: *Dicendi genere usi summus, quale sacrum argumentum decet, nec compto nimis, atque ornato, nec squalido tamen, ac sordido, non prurientes auribus, quod vetat Apostolus; nec aures offendentes tamen. Profanas porro disciplinas sacrae doctrinae famulari, si quis ignorat, fungus; si quis non faciat, profanus omnino habendus ipse est.*

[24] *Ibidem*, Libro VI, proposición XIX: "Acerca de los vicios opuestos a la justicia". §2, p. 133.

[25] *Ibidem*, *Prefacio*, p. 111: *In diversas abeunt Christiani Theologi sentencias. Una quaque suos sectatores habet, ac Patronos. Nemo suma potest sine alterius aversione defendere.*

hermenéutica que desciende desde la renacentista y se enlaza con las corrientes de la ilustración y de la filosofía moderna.

Descriptores clave: Francisco Javier Alegre, jesuitas, *Instituciones teológicas*, interpretación, Teología.

Resumen curricular

Carolina Ponce Hernández es doctora en Letras Clásicas por UNAM, adscrita al Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras como profesora titular B de tiempo completo, Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Entre sus publicaciones se encuentran *Espejo de los cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana* de fray Alonso de la Vera Cruz, *La poética nueva* de Geoffroi de Vinsauf, El *Laborintus* de Everardo el Alemán, e *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. Sus principales áreas de investigación son la literatura latina clásica, la retórica y la poética latinas medievales, y la literatura novohispana en latín.

Bibliografía

Alegre, Francisco Javier y Pedro Márquez, *Antología Instituciones teológicas, Ejercitaciones arquitectónicas, Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*, Compilación y estudio crítico de María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, traducciones del latín de Maurcio Beuchot Puente, Carolina Ponce Hernández y María Leticia López Serratos; traducción del italiano y nota introductoria a Pedro Márquez de José Luis Bernal Arévalo, prol. Virginia Aspe Armella, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-UAEM, 2007, 562 p.

ALZATE, ILUSTRADO

Alberto Saladino García
Facultad de Humanidades de la UAEMéx

Conmemorar los 275 años del nacimiento de José Antonio Alzate Ramírez, que se cumplen el 20 de noviembre, impone la tarea de recordar la obra de este importante intelectual, oriundo del actual Estado de México, para dimensionar su figura y sus aportes a la luz del inicio del tercer milenio. Festejo que realicemos el homenaje en el marco del XXV Encuentro de Investigadores de la Época Novohispana aquí en la capital del Estado, Toluca, porque sin duda representa uno de los principales iconos de ilustrados del siglo XVIII.

Para determinar el contenido de esta exposición debo advertir que el título de la ponencia exige precisiones. *Alzate, ilustrado* hace referencia, por una parte, a la idea de que este religioso fue un erudito, lo cual es del todo cierto; por otra parte, este personaje vivió en una época que los estudiosos sobre historia de la cultura identifican como Siglo de la Ilustración, lo cual también resulta cierto. Con base en dichas apreciaciones debo señalar que aquí sólo desgranaré argumentos para configurar su posición ilustrada que además de atender los rasgos de ese movimiento cultural, coadyuvó a su enriquecimiento y a su aclimatación en Nueva España.

José Antonio Alzate fue un amigo y, en consecuencia, promotor de la Ilustración, la cual concibió como un movimiento de renovación intelectual. Ciertamente en Nueva España no hubo un círculo de amigos de la Ilustración como en Alemania, pero él se sabía perteneciente a un círculo muy parecido que identificó y promocionó con el nombre de *República de las Letras*. En ese pequeño grupo novohispano de hombres y mujeres interesados en hacer de la cultura una cosa pública, destacan José Ignacio Bartolache, María Calderón de la Barca, Juan Benito Díaz de Gamarra, Juan José de Eguiara y Eguren, Francisca Gonzaga Castillo, Diego de Guadalajara, Antonio León y Gama, José Mariano Mociño, José Dimas Rangel, Manuel Antonio Valdés, Joaquín Velázquez de León, etcétera.

Las singularidades de la actitud ilustrada de Alzate se explican por la formación religiosa que que recibió de los jesuitas y, de manera específica, de las influencias de Francisco Javier Clavijero por el contexto colonial en que vivió, pues había llegado al trono un déspota ilustrado, Carlos III, –quien nombró como virreyes en Nueva España

a personas con preocupaciones modernizantes como Carlos Francisco de la Croix, Marqués de Croix, Antonio María de Bucareli, Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla, Segundo Conde de Revillagigedo, y Miguel de la Grúa, Marqués de Branciforte por su pertenencia a un sector social de creciente influencia económica y social, el de los criollos; por padecer la exclusión de las instituciones culturales promovidas por las políticas metropolitanas, pues nunca se le permitió colaborar en funciones públicas, por ejemplo, al solicitar ser nombrado director del Tribunal de Minería en 1786, no se le concedió. Pero si bien se adscribió a los valores de este movimiento, que impulsó el dinamismo cultural, soslayó toda referencia a la aclimatación y promoción de la Ilustración como fundamento teórico para la reforma social, al declararse regnícola.

José Antonio Alzate fue un abanderado fundamentalmente de la renovación cultural, mas lo hizo como pocos de su época y casi como único religioso, desde la promoción de la ciencia moderna al apreciarla expresión eximia de la racionalidad y reconocerla como valor inherente a los nuevos tiempos. Amparado en esa concepción moderna de ciencia es que descolló y así se le identifica en la historia de la ciencia como paradigma de la Ilustración novohispana por fomentar el valor de la tolerancia mediante el reconocimiento a la existencia de diversos tipos de saberes, ciertamente cada uno en ámbitos distintos, entre ellos el teológico, el técnico, el artístico y el científico, que cultivó como verdadero erudito.

A partir de esa justificación desplegó sus intereses gnoseológicos sobre el conocimiento científico al que conceptualizó, caracterizó, investigó, forjó y le otorgó compromiso social. Por esa concepción y praxis de la ciencia moderna es que encontró en ella el contenido para actuar como un verdadero impulsor de la renovación cultural, como un ilustrado, con base en los resultados de sus pesquisas y por su obra de divulgación, pues le sirvieron para iluminar a la sociedad de su época, incluso del siglo XIX cuando algunas publicaciones reprodujeron varios de sus textos para beneficio de los ciudadanos de la nación mexicana.

Para continuar sustanciando a José Antonio Alzate como todo un ilustrado señalaré la compatibilidad de su quehacer intelectual con los rasgos de la Ilustración, restringiéndolo al tema de la ciencia moderna y de este modo desbrozar más elementos para superar la añeja discusión de si hubo o no Ilustración en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII. Claro que desde la concepción y práctica de la ciencia esto resulta totalmente evidente para los estudiosos. Mis pruebas las sistematizo en los puntos que siguen.

1. *La ciencia como fuente irresistible de conocimiento.* La mentalidad moderna de José Antonio Alzate se respalda en su propio quehacer científico. Lo esclareció de la manera siguiente: "El estudio de la naturaleza es tan ameno, tan deleitoso, que sólo puede resistirlo un genio estúpido: por propia conveniencia deberían los hombres tomar algunas nociones para deleitarse, y reconocer a cada paso las maravillas que el Supremo Creador tiene presentadas a nuestra curiosidad, a nuestra utilidad y también a nuestra contemplación espiritual…"[1]

Su compromiso con el cultivo de la ciencia lo amparó en el contexto de su formación religiosa y de las creencias dominantes, al afirmar que era un deber atender las creaciones divinas desde el ámbito de la racionalidad. El fundamento de esta posición gnoseológica le permitió protegerse de la acción de los guardianes de las prácticas ortodoxas del catolicismo.

2. *Concibió a la ciencia moderna como el medio para la Ilustración, para el esclarecimiento de la realidad natural.* Tuvo un alto aprecio por el conocimiento científico al identificarlo como producto del ejercicio intelectual del ser humano en su tarea de buscar la verdad de las cosas, de la explicación de las causas y efectos de los fenómenos y de los objetos dispuestos por el creador.

La comprensión del proceso de investigación científica lo llevó a explicitar que su mayor importancia radica en considerar sus resultados como el principal contenido para la educación pública, trascendiendo el mero afán de erudición. Así lo apuntó: "… me obliga irresistiblemente a tomar la pluma, siempre que considero poder contribuir con mis cortas luces a la instrucción común…"[2]

Ciertamente, José Antonio Alzate nunca se desempeñó como profesor pero externó ideas educativas renovadoras y con base en su labor periodística puede concluirse que se erigió en un verdadero maestro, el de mayor impacto en la *República de las Letras.*

3. *Practicó la investigación científica con el afán de atender los cuestionamientos humanos sobre las más diversas manifestaciones de la realidad*, focalizándola en la explicación de los fenómenos de la naturaleza. De los muchos casos con los cuales ejemplificar este rasgo sobre su concepción y praxis de la ciencia recuerdo su prestancia para observar una aurora boreal el 14 de diciembre de 1789. Inició su relato en los términos siguientes:

---

[1] José Antonio Alzate, *Gacetas de Literatura de México*, Puebla, Reimpreso en la Oficina del Hospital de San Pedro a cargo de Manuel Buen y Abad, 1831, tomo I, p. 77.

[2] *Ibidem*, tomo II, p. 221.

> Serían las ocho y media de la noche cuando mi mozo advirtió se registraba en el cielo una luz particular por la parte del norte: al punto subí a mi pequeño observatorio, y registré una parte del círculo formada de una luz roja obscura. La persuasión en que estaba de que las auroras boreales sólo son observables en las partes septentrionales o meridionales del globo, me tenía perplejo…[3]

La manera como atiende el estudio de este fenómeno da cuenta de su irresistible proceder cuestionador y a partir él procurar su explicación, pero la misma lógica investigativa aplicó en los demás que atendió.

4. *Procedió metódicamente en su quehacer científico*, al concebir el método como herramienta, instrumento o medio indispensable para internarse en la investigación rigurosa de la realidad. Eso lo delatan varios de sus textos, por lo que tomo como representativo el contenido de "Observaciones físicas ejecutadas en la Sierra Nevada",[4] que por su exposición literaria y vívida debe ser considerada una de las primeras crónicas científicas.

En la exposición de dichas observaciones se exhibe el proceder sistemático y metódico de José Antonio Alzate en virtud del rigor con que siempre procedió en este ámbito gnoseológico, al dar cuenta de la preparación de sus investigaciones, de los materiales con los cuales se auxilió para la consecución de mejores resultados, pero también acerca de la manera como los presentó y propaló.

5. *Identificó al conocimiento científico como motor del progreso humano* por lo que comprendió y promovió su cultivo como el medio más convincente forjado por el ser humano para el mejoramiento en todos los ámbitos de su vida. Consecuentemente, José Antonio Alzate identificó al conocimiento científico como un saber fundamental para el progreso.

Igualmente existen referencias múltiples al respecto en su extensa obra. El 11 de septiembre de 1792 escribió: "La física, esta ciencia tan útil como deleitosa, en la que, como en el más delicado espejo, aún los rústicos registran las maravillas de la omnipotencia, no puede ampliarse y difundirse si no se unen los aplicados de todo el orbe a exponer lo que diariamente observan…"[5]

---

[3] *Ibidem,* p. 93.
[4] *Ibidem,* p. II, pp. 103-104.
[5] *Ibidem,* tomo II, pp. 448.

Su vocación por el cultivo del conocimiento racional lo llevó a aplicarse a escudriñar en diversas ramas de la ciencia, pero no con intereses meramente de erudición, sino para encontrar en ellas elementos con los cuales contribuir al desarrollo intelectual de la humanidad.

6. *Promovió el carácter práctico de los resultados de la investigación* para coadyuvar a la solución de la problemática social, pues debe enfatizarse que fue el principio que orientó su praxis científica. Diversos testimonios se pueden extraer sobre la manera en que propugnó la utilidad de la ciencia, en uno de ellos se ufana del impacto logrado en vida, el cual señala en los términos siguientes: "Se estableció en Tehuantepec una fábrica de añil; [a] su establecedor… llegó a sus manos la *Gaceta de Literatura* en la que se trata el mejor método para extraer la fécula o añil, y puesta en planta la operación, consiguió el fin de sus afanes…"[6]

En más de una ocasión llegó a afirmar que su labor científica tenía como destinatario el beneficio de la patria, pues promovió la ciencia con profundo compromiso social, de este modo se convirtió en el principal pionero en la conformación de conciencia nacional.

7. *Promovió la democratización de los conocimientos científicos* para contar con mejores elementos gnoseológicos que permitieran comprender la realidad y aminorar la problemática existente. En el "Prólogo" del primer número de su *Gaceta de Literatura de México* se impuso como reto: "¿Omitiré los descubrimientos que se han verificado en Europa, así en la física experimental, matemáticas, medicina, química…? Objetos de tanto interés deben ocupar mi atención, cual es ser útil a la patria…"[7]

Sus reiterados compromisos periodísticos de democratizar conocimientos útiles me ha llevado a sustentar que José Antonio Alzate es el padre de la génesis de la divulgación científica, por haber priorizado la publicación de artículos científicos y técnicos y por el desprendimiento de su patrimonio al invertirlo en la edición de las cuatro publicaciones periódicas como los medios más idóneos para democratizar los contenidos de la ciencia.

En fin, se puede concluir con el señalamiento de que su concepción y praxis sobre el conocimiento científico estuvo orientado al fomento de la felicidad terrenal, valor inapreciable impulsado por los pregoneros de la Ilustración, entre los cuales él mismo fue un abanderado.

---

[6] *Ibidem,* tomo I, p. 419.

[7] *Ibidem,* p. 3.

Bibliografía

Alzate, José Antonio, *Gacetas de Literatura de México*, 4 tomos, Puebla, Reimpreso en la Oficina del Hospital de San Pedro a cargo de Manuel Buen y Abad, 1831.

Aureliano, Ramón, Ana Buriano y Susana López (coords.), *Índice de las Gacetas de literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, México, Instituto Mora, 1996.

Galindo Uribarri, Salvador, Marco Arturo Moreno Corral y Alberto Saladino García, *El astrónomo José Antonio Alzate*, México, Universidad Alzate de Ozumba/Innovación Editorial Lagares, 2011.

Saladino García, Alberto, *Dos científicos de la ilustración hispanoamericana*: J. A. Alzate y F. J. de Caldas, México, UNAM/UAEM, 1990.

__________, *El sabio José Antonio Alzate y Ramírez de Santillana*, Toluca, UAEM, 2001.

EL ESPACIO HABITACIONAL EN ZACATECAS SIGLO XVIII: DE LA TRADICIÓN A LA MODERNIDAD

María Lorena Salas Acevedo
Juan Manuel Lugo Botello
Universidad Autónoma de Zacatecas

Introduccion

> *La casa como en todas las sociedades, las casas de la Nueva España, brindaban protección, estabilidad y paz a sus habitantes.*[1]

Uno de los objetos con mayor particularidad en todas las civilizaciones es sin duda la vivienda como espacio habitacional. En ella se reflejan las necesidades materiales de quienes las habitaron y en algunos casos habitan en ellas se plasman como sello distintivo de gustos, modas, diferencias y la organización del espacio privado y público como estructura de las ciudades.

La vivienda es la más sensible en presenciar transformaciones para adaptarse a las necesidades y dinámica de vida de toda sociedad, generalmente el interior se modifica en un tiempo más corto que el resto de los edificios relevantes. La sociedad novohispana de Zacatecas, entre el año de 1732 y finales de siglo XVIII, concibió un proceso de modificación de varias fincas tanto en los barrios, pueblos de indios y de los ricos mineros, comerciantes y hacendados españoles que habitaban el corazón de la ciudad.

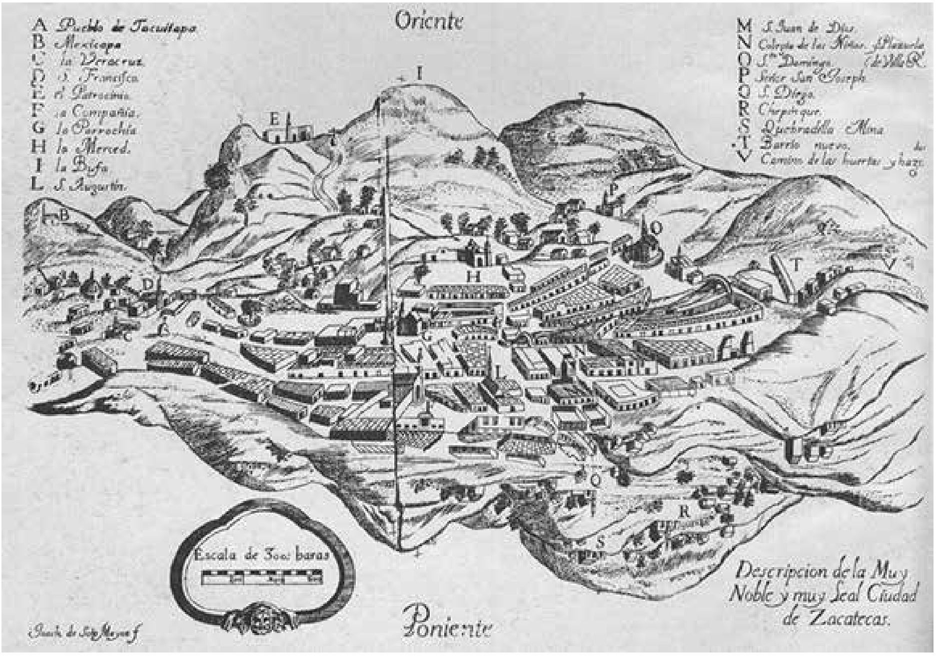
Las viviendas, casonas y palacios de las clases acaudaladas, se construyeron alrededor de las plazas y calles principales de la ciudad. En los barrios cercanos y pueblos de indígenas se localizaban viviendas de manufactura sencilla, que representaron además del espacio habitacional, su significado y su funcionamiento cargado de imaginarios en relación a la vida cotidiana de sus moradores tanto al interior como al exterior de sus muros. Las fincas que se construyeron a partir de los primeros asentamientos de la ciudad, regularmente localizadas frente a las plazas Mayor y del Maestre de Campo,

[1] Roselló, Estela, *La sociedad novohispana: Vivir y compartir*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Lumen, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Revista serie Fábrica de Historias, 2007, p. 38.

otras en torno de plazuelas como Villarreal, Zamora y de los Gallos o a lo largo de las tres principales calles de la ciudad; la calle Real, la de san Francisco y de Tacuba, mismas que fueron caracterizando la estructura urbana comúnmente llamada de plato roto, siendo éstas arterias las principales vías de comunicación de norte a sur, estas viviendas se identificaron tanto por sus dimensiones como por la calidad de sus materiales, así como por la manufactura de su construcción, fabricadas con técnicas tradicionales, tanto en el diseño de sus fachadas como en la distribución de sus espacios y la adaptabilidad al terreno accidentado de una ciudad minera.

Algunas de esas viviendas perduraron por varias décadas en buen estado de conservación, gracias a su continuo mantenimiento y a la calidad de los materiales empleados para su construcción, otras más, desaparecieron repentinamente sin dejar rastro alguno, varias de ellas fueron transformandose según las costumbres sociales y las manifestaciones arquitectónicas de la época, perdiendo su diseño original y transformando sus espacios asignándoles nuevos usos. Lo anterior concluido gracias a la información rescatada en diferentes archivos tanto estatales como nacionales e internacionales, en diversos fondos como testamentos, compraventa de casas, litigios, pregones e informes. Debido a ello fue posible realizar reconstrucciones hipotéticas de algunos espacios, su organización, las características arquitectónicas, las dimensiones de los cuartos, el valor de la propiedad, su ubicación, los materiales de construcción, el tipo de habitante, el nombre de sus moradores, la actividad y vida cotidiana desempeñada en ellos y en algunos casos hasta la posibilidad de ubicar actualmente el área física en la estructura urbanística de la ciudad de Zacatecas.

El período de delimitación, para la identificación de la transformación y modernidad espacial, se estableció en base a los grabados de 1732 como fecha inicial grabado no. 1, elaborado por Joaquín de Sotomayor, año de 1732, y como fecha límite el grabado no. 2, Plano descriptivo de la ciudad de Zacatecas de 1799, realizado por Bernardo de Portugal, periodo en el que aún no existía testimonio tangible de la entrada del estilo neoclásico, cobijado por la tendencia academicista establecida por la Real Academia de San Carlos; lo que permitió precisar el proceso de evolución y transformación espacial debido a la influencia de las ideas ilustradas. En este mismo año de 1799, se realizó otro grabado, el de la división de la ciudad en cuarteles, cuatro mayores y ocho menores, con la finalidad de un mejor control administrativo al interior de la ciudad.



Grabado núm. 1. Elaborado por Joaquín de Sotomayor[2]

[2] Grabado en cobre sobre papel de algodón, Joaquín de Sotomayor. Aparece en la *Descripción breve de la Muy Noble y Leal Ciudad de Zacatecas*. Escrita por el Conde Santiago de la Laguna, Coronel de la Infantería Española, Don José Rivera Bernárdez, México, 1732. Colección particular. *Cfr.* Calendario Conmemorativo, 2008, del 221 Aniversario del establecimiento de Zacatecas como Capital de un Territorio, Ayuntamiento Capital Zacatecas, 2007-2010. Este grabado permite advertir el entorno y la forma de vida de los habitantes de la ciudad, y entender mediante el análisis urbano y arquitectónico los espacios religiosos, civiles y particulares, así como de las plazas, calles, caminos, barrios y pueblos de indios, la vegetación, los cerros, el paisaje y la topografía en dos planos superpuestos: Oriente y Poniente, poco habitual en la historiografía colonial, pero que describe con certeza lo que había en ambas latitudes de la ciudad. Este plano está representado de tal manera, que si el espectador se localiza en la parte oriente o poniente el dibujo se ve con el efecto denominado de espejo. El eje principal corresponde de norte a sur en el cual por la parte media aparece el arroyo denominado de la plata.

Durante el periodo virreinal los barrios[3] de La Muy Noble y Leal Ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas aparecieron "como una construcción social e histórica, que va conformando una red de identificación y de cohesión entre los habitantes de un territorio".[4] Estos barrios y pueblos, cercanos al núcleo español, estuvieron conformados en su mayoría por pequeñas viviendas de una sola planta y cuartos redondos, esto es, una sola habitación, en donde vivían los pobladores que trabajaban en las minas cercanas: cargadores, gambusinos, macheteros, carpinteros, ayudantes del servicio doméstico, albañiles, peones, trabajadores del comercio, aprendices de artesanos y oficios varios.



Grabado núm. 2. Elaborado por Bernardo de Portugal en 1799[5]

[3] Entendemos como barrio el territorio que se conglomera alrededor de una parroquia y, que quedaba distribuido periféricamente en torno al núcleo central de españoles sometidos al gobierno de su Ayuntamiento y englobados genéricamente en el patrón urbano. *Cfr.* Eulalia Ribera Calvo, "*Casas habitación y espacio urbano en México. De la colonia al liberalismo decimonónico"* en *Scripta nova.* Revista Electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2003, vol. VII, núm. 146 (015) http:www.ub.es/geocrit/sn/sn-146 (015).htm ISSN: 1138-9788. Los Pueblos de indios, tuvieron un carácter de corporaciones de naturaleza política con derechos tradicionales y naturaleza jurisdiccional (o patrimonial como el caso de los caciques). Sus asentamientos se dieron con base en las propiedades corporativas de los pueblos, se legitimaban de manera interna según sus costumbres particulares, pero no con instrumentos legales de tipo español, por tanto, no contaban con títulos de propiedad en sus inicios. *Cfr.* Bernardo García Martínez, *Estancias, haciendas y ranchos, 1540-1750* en *Gran Historia de México Ilustrada*, vol. 10, Planeta DeAgostini, CONACULTA-INAH, México, 2001, pp. 199-200.

[4] Galván Arellano, Alejandro, *Arquitectura y urbanismo de la ciudad de San Luis Potosí en el siglo XVII*, Facultad del Hábitat, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, p. 72. *Cfr.* Xóchitl Ibarra Ibarra, y Eduardo López Moreno, "*Diferentes formas de habitar el espacio urbano*", 1999, pp. 30-31.

[5] AGN, Ilustración 3795, Mapoteca, Mapa Zacatecas y Nueva Galicia, Zacatecas, 1799, autor: Bernardo de Portugal, Alcalde de la Real Aduana. Escala 300 varas 30x38 centímetros, papel marquilla, grabado 978-2077, Intendencia. Volumen 65 f. 13, p. 56. Dicho grabado también publicado por León Nicolás, *Biblio-*

Los barrios más conocidos a principios del siglo XVIII fueron el de la Ciudadela, contiguo al convento de los mercedarios y al barrio de La Pinta, ubicado al norte de la ciudad, sobre la rivera del arroyo principal y cerca de la capilla de Bracho; otro barrio fue el del Pedregoso[6] y el Nuevo de Fuentecillas, situado en el poniente y al sur de la población respectivamente, aunque al avanzar el siglo se fueron conformando otros barrios como el del Patrocinio, localizado en las faldas del cerro de la Bufa y a espaldas de la casa del bachiller don José Rivera Bernárdez, segundo Conde de Santiago de la Laguna, la cual hacia el siglo XVII fue de don Vicente de Saldívar quien dio el nombre a la plaza del Maestre de Campo, hoy plaza de Armas de la ciudad. Fue una de las casas de élite más vistosas de la población (Grabado, no. 1).

Dadas las necesidades sociales y el efervescente movimiento poblacional que se dio en la primera mitad del siglo XVIII y en el último cuarto de este siglo, se generaron nuevos asentamientos, transformando la ciudad urbanísticamente, desarrollando un crecimiento y por ende nuevos asentamientos.

Las viviendas bajas

Identificadas en su mayoría en los barrios contiguos al centro de la ciudad, las cuales presentaron diferentes aspectos tanto en lo urbano como en lo social y arquitectónico, en general las viviendas contaron con un difícil acceso por su topografía, normalmente estuvieron carentes de agua por las condiciones del terreno. Siendo estas de familias pobres o de trabajadores dedicados a diferentes oficios, el abasto se dio mediante las fuentes localizadas en las plazas principales. Las viviendas de estos barrios contaron con escaso número de habitaciones, eran pequeños cuartos que cumplían limitadas funciones para sus moradores, adaptadas para cubrir necesidades reducidas preservando un patrón impuesto culturalmente, que era adquirido a lo largo del tiempo de forma tradicional, heredado de generaciones anteriores. En estas viviendas la ausencia de un patio definido les obligaba a utilizar la vía pública para sus actividades domésticas en el

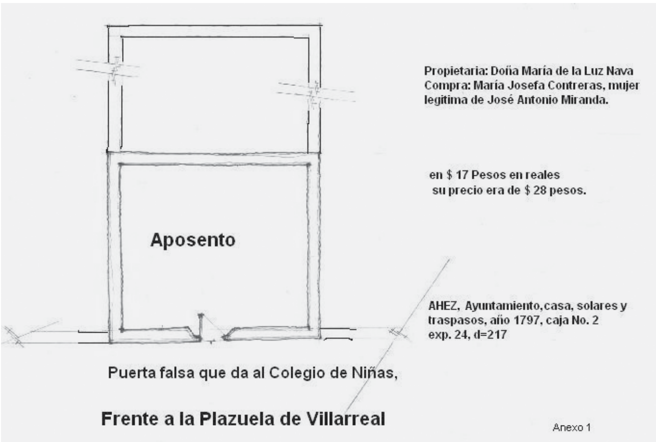
---

grafía mexicana del siglo XVIII (1859-1929), Impresión de F. Díaz de León, Mejico, Universidad de Toronto, Canadá, 1908, VI, p. 417. El grabado contiene la siguiente "Descripción de la muy noble y leal Ciudad de Zacatecas, Capital de su Provincia en la Nueva Galicia=Obispado de Guadalaxara de donde dista sesenta y cinco leguas, y de México ciento y treinta. El sino que la domina es Sagitario, su Planeta es Júpiter con participación de Saturno, y Marte, su temperamento es frío, y seco, y el número de su vecindario asciende a veinte y cinco mil personas según el Perdón Eclesiástico del Año de 1795". El grabado se realizó a escala de trescientas varas.

[6] En adelante las letras (K) son referencias que anteceden el nombre y ubicación geográfica de los diferentes barrios, pueblos y templos de la ciudad de Zacatecas, según el grabado en cobre elaborado por Joaquín de Sotomayor en 1732, México.

caso de tener accesibilidad. Era un espacio urbano conformado como vecindario en el barrio, que regularmente lo cubrió el atrio o explanada frente al templo.

En cuanto a la técnica de construcción se dio de forma artesanal, misma que utilizaron los alarifes[7] y albañiles,[8] quienes estaban obligados a resolver con su talento, experiencia y astucia las soluciones que les deparó lo complicado de los terrenos ubicados en empinadas laderas, suelo rocoso. Sin embargo, estas viviendas también cumplieron funciones de resguardo, alimentación y abrigo; aun y cuando eran habitaciones sombrías, con pequeñas ventanas, que no consentían la entrada de gran cantidad de luz directa, que les permitiera ver los muebles, trastos o utensilios de cocina y hasta las imágenes religiosas[9] que suspendían de sus paredes de adobe siendo la única decoración que albergaron en su interior.



(plano núm. 1) Planta hipotética de casa baja.[10] (Anexo núm. 1)

La mayoría de los solares en los diferentes barrios de Zacatecas y los lotes para la construcción de la vivienda tenían una dimensión promedio de 8 a 10 varas (de 5 a

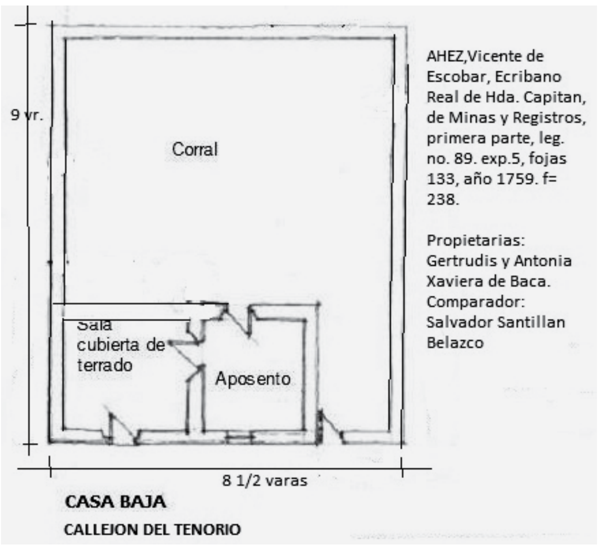
[7] Alejo, Francisco Javier, *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, Secretaria del Patrimonio Nacional, México, 1975, p. 16, s.m. *Del ár. hisp.* arif. "arquitecto"; *en ár. clás.* "*conocedor*". Perito en cualquiera de las artes auxiliares de la construcción. Anteriormente, arquitecto y supervisor de obras.

[8] *Idem*, s.m. *Del ár. vg.* banni, *pronunciación hispana del clás.* banná "*constructor, albañil*"; deriv. de *bána* "*edificar*". Arte de construir edificios u obras con ladrillo, piedra, cal, arena, yeso, etc.

[9] Medina Lozano Lidia, *La piedad Católica a partir de los ajuares domésticos en los hogares zacatecanos. 1750-1796*, Tesis para optar por el grado de maestría en Humanidades- Área de Historia, UAZ, Zacatecas, México, 2003, p. 44.

[10] Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, en adelante AHEZ, Ayuntamiento, casas, solares y traspasos, año de 1797, caja 2, expediente 24, f. 217. 1 vara es equivalente a 83.6 centímetros.

8.4 metros), aunque existían otros de menor y mayor dimensión. El fondo siempre fue variado entre 18 y 25 varas en promedio, aunque de ello dependían muchas circunstancias, especialmente la económica y la disponibilidad de suelo. Esto debido a las condicionantes del terreno, así como a las calles y callejones que concurrían hacía las vías principales trazados sin un patrón lineal definido. Eran terrenos que estaban desprovistos de un acceso amplio caracterizado por lo irregular de su superficie, en el que "[…] la base de las casas era cuadrada, irregular, poligonal y en ocasiones era lo que ahora denominamos cuarto redondo […]".[11] Esto representó un desafío para los albañiles y oficiales de la construcción, lo cual resolvieron con sentido común tratando de proveer áreas para vivir con el mínimo espacio, tal y como lo podemos observar en el aposento que se localizó frente a la plazuela de Villareal.



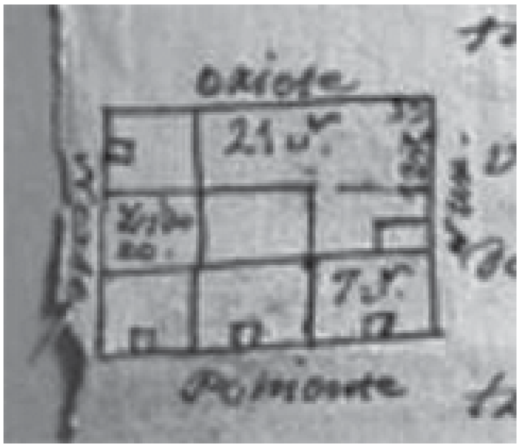
(plano núm. 2) Planta hipotética de casa habitación.[12]

La vivienda que podríamos considerar como de tipo medio, contó con más de un espacio techado, albergó una sala cubierta de terrado, un aposento con las mismas características y un amplio corral en el que se desempeñaron variadas funciones que pudieron ser desde el cultivo de hortalizas, flores, árboles frutales, crianza de animales domésticos y corral para necesidades fecales.

[11] La denominación de cuarto redondo corresponde a que sólo constaba de una habitación en la que se realizaban todas las funciones internas de la familia: dormir, comer, vestirse, bañarse en el interior de la casa en el caso de que no fuera posible realizarlo en los arroyos o ríos debido a las condiciones climáticas. *Cfr.* Francisco García González, 2001, *La vivienda novohispana en Zacatecas*; en Rosalva Loreto López, (coord.), *Casas, viviendas y hogares en la Historia de México*, COLMEX, México, p. 210.

[12] AHEZ, Ayuntamiento, casas, solares y traspasos, año de 1797, caja 2, expediente 19, f.215.

La vida cotidiana de los habitantes en las vecindades en común debió ser una forma de substancia acostumbrada para los que inmigraron a la ciudad en busca de trabajo y en especial para los comerciantes que llegaban de otras latitudes a vender sus mercancías o para las familias menos afortunadas que demandaron un espacio habitacional. Las vecindades eran un conjunto de viviendas o cuartos agrupados donde habitaban varias familias, cada una ocupando uno o dos cuartos y un espacio central o con una calle de por medio que hacía las veces de patio, por donde entraba ventilación e iluminación a las habitaciones, el cual compartían al igual que el acceso principal que comunicaba a la calle y los lugares comunes (retretes) que ocasionalmente era un segundo patio o corral.



(Plano no. 3), Casa de don Joseph Agustín, mayo 1773.[13]

Por ejemplo, esta posesión que don Ignacio Ruiz de Esparza (plano no. 3) vendió a Gertrudis Plata Marilis, mujer legítima de Luis Beltrán Vázquez, en precio y cuantía de 31 pesos, en fecha de 13 de octubre de 1780 ante el excelentísimo de su majestad y testigos estaba compuesta por:

> tres cuartos fabricados en solar de 21 varas de frente y veinticinco varas de fondo que compro a Joseph Antonio y Joseph Agustín Moreno y dicha venta posso (sic) en esta ciudad por Antonio a los trece de Mayo del año pasado de setecientos treinta y tres, cuya tierra tiene desembrada el otorgante un cuarto de cinco varas de frente y seis varas de fondo por la parte del Norte y por el poniente una sala construida en siete varas de frente y tres y medio de fondo con mas una cozina

[13] Venta Real de tres cuartos que donó Ignacio Ruiz de Esparza a favor de Gertrudis Plata en 31 pesos. AHEZ, Fondo: Ayuntamientos, serie: Casa, Solares, sub serie: Casas=Venta y Traspaso, año 1780, caja 2, expediente 13, foja cuatro, f. 21.

> (sic) de tres varas en cuadro y siete varas de frente y otras siete de fondo, que corre para el oriente y en toda la tierra que tiene vendida a mi Emiteria de Goytia se compone de siete varas de frente y tres y media de fondo que es la que tiene desmembrada el otorgante como dicho es, por lo que resta al cumplimiento de las veinte y un varas de frente y veinte cinco de fondo como se figura a la margen con tres referidos cuartos los dos haciendo frente al Poniente, lindando calle de por medio con casas de Catarino y al otro al Norte con casas que fueron de Cabeza de Baca; arroyo de por medio y por el Sur con casas de la citada Emiteria y las de Balvuena y por el oriente con casa de la obra Pía del Bachiller Martínez: cuyos tres cuartos y demás tierras, lo ha gozado el otorgante como suya propiedad libre de todo gravamen y posesión y como tal los da y vende a la referida Gertrudis […] en moneda corriente del cuño mexicano y por voz en su poder de ellos se da por contento y entregado[…].[14]

Considerando que existió una separación de clases, los que tenían acceso directo de la vivienda y los que lo hicieron mediante el ingreso común mediante el patio central, delimitando así, el espacio público del privado.[15] El lavado de ropa se realizaba en los arroyos.

Las viviendas altas

También llamadas casonas o palacios, pertenecientes sobre todo a ricos mineros o comerciantes los cuales ostentaron títulos nobiliarios, autorizado por la Corona española, construcciones que mostraban en su fachada el escudo de armas de la familia.[16] En Zacatecas las viviendas más generosas demostraban la riqueza que ostentaban sus propietarios, fueron el palacio de don José Ribera Bernárdez,[17] segundo Conde de Santiago de la Laguna,[18] la casona denominada de la "Condesa", mandada construir en el año de 1732, por el Conde don Fernando de la Campa y Cos,[19] ubicada hacia el

---

[14] Venta Real de tres cuartos que donó Ignacio Ruiz de Esparza a Favor de Gertrudis Plata, en 31 pesos. AHEZ, fondo: Ayuntamientos, serie: Casa, Solares, sub serie: Casas=Venta y Traspaso, año 1780, caja 2, expediente 13, foja cuatro, f. 21.

[15] Loreto López Rosalva (coord.), *Casas, viviendas y hogares en la Historia de México*, COLMEX, México, 2001, p. 233.

[16] Ortiz Macedo, Luis, *Los palacios nobiliarios de la Nueva España*, 1994, México, Seminario de Cultura Mexicana, prologo de Elisa Vargas Lugo, México, p. 10.

[17] Oriundo de la ciudad de Zacatecas.

[18] En 1727, don Joseph de Urquiola transfirió por medio de una cláusula testamentaria registrada al folio 76 del Libro de Cabildo núm. 14°, su título de conde de Santiago de la Laguna, el cual transfiere a favor de su sobrino Coronel de Infantería Española, don Joseph Rivera Bernárdez, quien adquirió merecido renombre entre los zacatecanos por su gran filantropía y desprendimiento para toda obra útil o de común provecho, así como por sus vastos conocimientos en literatura y en historia.

[19] Don Fernando originario de las Montañas de Burgos, avecindo en Zacatecas el año de 1715, caballero de

poniente de la plaza de Villarreal y heredada a Ana María de la Campa y Cos, Cevallos y Villegas (1716-1799), condesa de san Mateo y Marquesa consorte del Jaral del Berrio.[20]

En la mayoría del centro de la ciudad, ejemplos localizados en el AHEZ,[21] se describe el uso mixto, esto es que el espacio habitacional jugo un papel de actividad productiva, comercial y de morada,[22] Pues la zona rentable devengaba importantes utilidades, además de prestigio social.[23] Varias viviendas fueron reconocidas por el nombre del propietario o por el giro comercial que se tenían en la plata baja, se apreciaron con: [...] espaciosas residencias, testimonio de la vida cotidiana, [...] que justificaba el lujo y la opulencia como obligatorias manifestaciones, -siendo- el reflejo del poderío de la monarquía".[24] Estas fincas con el paso del tiempo se fueron remozando y modificando debido a la influencia que generó el pensamiento ilustrado, durante la segunda mitad del siglo XVIII, las viviendas de la élite se edificaron en amplias superficies, con grandes fachadas, la planta baja albergó accesorias, una gran puerta por la que ingresaban los carruajes, un zaguán que daba pasó a un primer patio mediante el cual se distribuían en forma perimetral el resto de los servicios, espacios equipados con mobiliario de la época, algunas de ellas fueron: la casa de don Josef Bolado, localizada en la plaza Mayor;[25] la casa de

---

la orden de alcántara, por Felipe V en 1727. En el año de 1732 contaba con 33 años de edad, fecha en la que inició la construcción de la casa que regaló a su hija la Condesa Ana María de la Campa y Cos.

[20] Sescosse, Federico (1991), *Las fuentes perdidas*, sociedad de amigos de Zacatecas, A. C., p. 26. *Cfr.* Carlos Sánchez- Navarro y Peón, *Memoria de un viejo palacio* (la casa del Banco Nacional de México), México 1950. *Cfr.* Ana Hilda Reyes Veyna, (2003) *Élites e instituciones nobiliarias novohispanas, la familia Berrio y Campa, siglo XVIII*, Tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Novohispanos, Unidad Académica de Filosofía, UAZ. Federico Sescosse, (1991) *Las fuentes perdidas*, sociedad de amigos de Zacatecas, A. C., p. 26. *Cfr.* Carlos Sánchez- Navarro y Peón, *Memoria de un viejo palacio* (la casa del Banco Nacional de México), México, 1951.

[21] Archivo Histórico del Estado de Zacatecas.

[22] La accesoria era considerada como espacio destinado a rentarse, muchas de ellas contaban con un entresuelo, área destinada para la vivienda en el interior de dicho espacio, comunicado mediante una escalera muy estrecha.

[23] Las capas medias de la población, individuos de estos estratos vivían de vender productos y de prestar servicio tanto a la aristocracia como a la Iglesia. Para ellos era importante vivir en esta zona de la ciudad, pues eran comerciantes minoristas, propietarios de panaderías modestas y, tiendas de ropa barata, tabernas, pulperías, merenderos y mesones, negocios estos últimos que en muchos casos fueron administrados por mujeres. Véase Antonio Rubial García, *Monjas, cortesanos y plebeyos: La vida cotidiana en la época de sor Juana*, Taurus, México, 2005, p. 136.

[24] Zárate Toscazo, Verónica, *Los privilegios del nombre, los nobles novohispanos a fines de la época Colonial*, p. 325, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), 2005, *Historia de la vida cotidiana en México*, El siglo XVIII, entre tradición y cambio, Tomo III, FCE, COLMEX.

[25] AHEZ, fondo: Ayuntamientos y solares, serie: Casas y solares, sub serie Casas y solares, sub serie Remates, fechas: 9 de febrero 1784, fojas 8, número de caja 1, d= 219. Fue valuada en 1784 por el alarife arquitecto don Manuel Chango. Esta propiedad de 280 varas cuadradas aproximadamente, contaba en la planta baja con cuatro piezas a cubierto y en la planta alta con seis piezas techadas, la caja de la escalera y el zaguán, tienda y trastienda, un portal con una columna de cantera en la parte posterior de la propiedad, así

don José de la Borda,[26] la casona de doña Isabel Rosa Catarina de Zeballos Villegas, Condesa de san Mateo de Valparaíso, segunda esposa del Sr. Conde don Fernando de la Campa y Cos, quien en el año de 1750 heredó una casa de altos y bajos en la calle de Arriba (hoy Fernando Villalpando),[27] la casas de don Domingo Tagle Bracho[28] la casa del conquistador,[29] y la casa de José Gallinar,[30] por mencionar algunas.

como caballeriza y corral. En dicho avalúo se incluyó el empedrado de la calle que correspondía a la casa, ya que fue pagado por el propietario.

[26] Nació en la jurisdicción de Jaca, en el Reino de Aragón. Trabajó con éxito fantástico en explotaciones mineras en Taxco, Tlalpujahua y Zacatecas. Construyó a sus expensas la iglesia parroquial de Taxco. Murió en 1778. Vito Alessio Robles, *Fray Juan Agustín de Morfi: Viaje de Indios y diario del Nuevo México*, 1980, Ed. Manuel Porrúa, S. A., México, p. 85. *Cfr.* Ortiz Macedo, Luis, *Los palacios nobiliarios de la Nueva España*, México, Seminario de Cultura de Mexicana, 1994, pp. 123-125. De la casa, la única referencia que se tiene es la que describe en su visita a Zacatecas fray Juan Agustín de Morfi en el año de 1778. La que debió ser una casa amplia y cómoda probablemente en menor escala que la que tuvo en la ciudad de México, sin embargo, debió de tener varios espacios, ya que en ella se hospedaron el fraile y sus acompañantes. AGN, Fray Juan Agustín de Morfi, *Viaje de Indios y diario del Nuevo México*, Manuel Porrúa, México, 1980, p. 85.

[27] Casa que iba para el convento de santo Domingo, estaba compuesta de una bodega, sala, recámara, aposento, pasadizo, cocina, patio, corral y caballeriza, tenía 18 varas de frente y 60 de fondo, valuada en el año de 1750 en 3 312 pesos y ½ real. Salvador Vidal, *Miscelánea*, p. 75.

[28] El 28 de mayo de 1755 hizo testamento don Domingo Tagle Bracho, maestre de campo, contó con honores de tal ejercicio en los ejércitos de S. M., fue originario de Builoba del Valle de Alfoz de Lloredo del Arzobispado y Montañas de Burgos en los Reinos de Castilla, hijo legítimo de don Domingo de Tagle Bracho y doña María Pérez de la Torre y Rivas. Fue casado en primeras nupcias con doña Josefa Ángela Menéndez de Valdés, habiendo tenido diez hijos. Contrajo segundas nupcias con doña Francisca Iparaguirre, tuvo varios hijos quedándole a la fecha de 1755 dos vivos. *Cfr.* Salvador Vidal, *Miscelánea*…, p. 83. Dejó una casa de altos y bajos en el año de 1755, ubicada en la calle Tacuba cerca de la plaza Mayor y dos casas en la calle de la Merced, incluyendo varias propiedades con un costo de 62,465 pesos 3 reales, para ser repartidos entre sus 9 hijos.

[29] Ubicada en la acera poniente de la calle de San Francisco (actual calle Juan de Tolosa), que por sus características arquitectónicas, su estilo y materiales empleados debe ser del siglo XVI. Conocida popularmente con ese nombre, aunque durante muchos años se le conoció como casa de Camacho, por haber sido propiedad de Manuel Camacho. *Cfr.* Roberto Ramos Dávila, *Calles y callejones de Zacatecas*, Centro de Investigaciones Históricas de Zacatecas, SEC, Ed. Graher, 1996, p. 75. Esta casa de amplias dimensiones, posiblemente se construyó sobre los cimientos de la casa que según crónicas del siglo XVI, debió pertenecer a Diego de Ibarra, quien mandara construir a finales de 1547 en el sitio en que se estrecha la cañada la primera casa para defensa, contra posibles ataques de los indígenas – chichimecas. *Cfr.* Roberto Ramos Dávila, *Calles y callejones de Zacatecas*, 1996, p. 75 *Cfr.* Sescosse, Zacatecas en 1550, Artes de México. En palabras de Bernardo del Hoyo, describe que fue la Casa del Conquistador don Cristóbal de Oñate, fundador de Zacatecas, y de doña Catalina Salazar y de la Cadena. Que según el Profesor Cuauhtémoc Esparza Sánchez, una periodista que visitó esta ciudad por el año de 1932, encontró documentos que probaron que esta casa fue propiedad del Adelantado de Nuevo México don Juan de Oñate y Salazar, la dicha periodista llamada Mrs. Ruth Laughlin Beker, decía que en esta casa había nacido don Juna de Oñate. *Cfr.* Apéndice documental del libro del Profr. Cuauhtémoc Esparza Sánchez, *Cinco Cartas para un Viajero*, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Cuadernos Universitarios I, Zacatecas, 1983.

[30] Ubicada a un costado de la Real Caja de la Ciudad, misma que fungió como límite del segundo Quartel mayor de la División de la Ciudad. A la fecha no se cuenta con la identificación clara de la casa de dicho

La tipología arquitectónica de la vivienda en el centro de la ciudad de Zacatecas en el siglo XVIII, estuvo caracterizada tanto por el aspecto formal como funcional. La forma no sufrió considerables modificaciones a pesar de la implementación de nuevas actividades que poco alteraron los espacios, en ellos se permitían las actividades bajo techo como el descanso (dormir), la alimentación, el vestir y el limitado aseo personal, además de aquellas que se ejecutaban al aire libre, en lo funcional, a lo largo del siglo XVIII sufrió algunos cambios, debido a la influencia de otros modelos y diseños llegados de otras latitudes como España, Francia e Inglaterra.

El espacio interior de la vivienda constituyó la intimidad de la familia, aunque a mediados del siglo XVIII, la privacidad no fue "importante ni siquiera en las casas ricas, donde habitaba una extensa parentela y un gran número de sirvientes. En las casas más austeras la escasez de espacios y las múltiples actividades desempeñadas hacían impensables estos valores"[31] de intimidad. La riqueza espacial de las viviendas de finales del siglo XVII y las primeras décadas del siglo XVIII, se caracterizó mas por contar con numerosas personas viviendo en ellas, además de sus dueños, parientes y empleados viviendo con ellos. Ya adentrados en el siglo XVIII, estos gustos se fueron modificando, influenciados por el pensamiento ilustrado y las elites se fueron desprendiendo de los allegados y parientes, quienes hasta ese momento habían formado parte importante de una gran familia, lo mismo se reflejó en la servidumbre, esto con la finalidad de obtener más privacidad en cuanto a comentarios y miradas externas.[32] Quedando las viviendas con menos personas, regularmente con la familia nuclear y algunos sirvientes que solo asistían durante el día.

Las plantas superiores de las viviendas, fueron destinadas únicamente a las necesidades de la familia,[33] pocas contaban con sirvientes, que vivieran con sus patrones dando servicio de día y de noche,[34] en su mayoría los asistieron durante el día, y por la noche se retiraban a sus pequeñas viviendas localizadas en el perímetro del asentamiento español.

regidor don José Gallinar.

[31] Ayala Alonso, Enrique, *Casas barrocas*, Arquitectura circulo de arte, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005, p. 19.

[32] *Ibidem*, p. 20.

[33] Loreto López, Rosalva (coord.) *La casa, la vivienda y el espacio doméstico en la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, p. 157.

[34] Para mantener una casa aristócrata en buen estado de limpieza y orden era necesario un gran número de sirvientes y esclavos, entre los que existían marcadas diferencias. Principalmente, ya que los primeros eran libres y a veces no dormían en la casa de sus amos; en general cambiaban de trabajo frecuentemente, aun que algunas señoras ricas apadrinaban a los hijos de sus sirvientes para tener servidumbre asegurada de por vida. Los esclavos por su parte eran comprados y frecuentemente se dejaban en herencia. Los hijos de estos nacían con la misma condición y el amo los podía vender, aunque, o más común, era que se quedaran para el servicio de la casa. *Cfr.* Antonio Rubial García, *Monjas, cortesanos y plebeyos: La vida cotidiana en la época de sor Juana*, Editorial Taurus, México, 2005, p. 110.

Concluyendo las viviendas que se construyeron en el centro histórico de la ciudad de Zacatecas, que se ubicaron en el perímetro de las principales calles y plazas de la ciudad fueron las que a lo largo de 67 años según los grabados, presenciaron mayor cantidad de transformaciones en cuanto a su función interior, adaptándose a los nuevos espacios, usos y actividades derivadas de las ideas ilustradas que modificaron la concepción del espacio privado, información y ejemplos que les llegaron de otras latitudes y con ello la implementación y adquisición de mobiliario para equiparlas generando nuevos imaginarios en cuanto a la forma de habitar y disfrutar el interior de la vivienda, así mismo lucir su nivel y grado económico a sus invitados. Los grabados también permitieron apreciar el proceso evolutivo y de crecimiento de la ciudad dieciochesca tanto en su transformación como en la utilización de algunos sistemas constructivos en el primero (1732), las techumbres eran sencillas de estructura de madera a dos aguas y para finales de siglo (1799), se aprecian cambiadas por techumbres de vigas de madera, con tejamanil y terrado, en un sistema plano de mayor durabilidad de igual forma incluyendo en ellas nuevos materiales constructivos.

En cuanto al espacio público, estas transformaciones se reflejaron en la modificación de algunas fachadas colocando el escudo de armas, remozamiento en marcos de puertas y balcones con decoraciones propias de la época y con ello, permitir que la sociedad percibiera su poder económico. A diferencia de las viviendas de los barrios y pueblos de indígenas que no presenciaron considerables modificaciones al interior de sus casas, pues eran reducidos espacios que no permitían mayores ajustes, además no tenían el recurso económico, que se pudiera reflejar en considerables cambios de modernidad. Finalmente La transformación espacial del espacio habitacional, genero la estructura urbana del siglo XVIII, misma que aun impera en el casco histórico de la ciudad zacatecana.

Bibliografía

AAZ, Archivo del Ayuntamiento de Zacatecas (libros del Cabildo), núms. 5, 29, autos de buen gobierno hechos por el señor don Francisco Fernández Zapata, corregidor de esta ciudad, pregonados en ella en 24 de octubre de 1633.

AHEZ, fondo: Ayuntamientos y solares, serie: Casas y solares, subserie: Casas-Ventas y Traspasos, fechas: 25 octubre 1776, fojas 4, caja 2, expediente 3. d=207.

AHEZ, fondo: Protocolos, serie: Notarias, subserie: Vicente de Escobar, Escribano Real y Real Hacienda, año 1776, fojas 3, leg. 498, expediente 1. d= 239, c1, e3, primera parte.

Alzate y Ramírez, José Antonio, *Gacetas de Literatura*, México, 6 de noviembre de 1768, Tomo I, p. 500.

Amaro, Peñaflores Rene, *Los gremios acostumbrados, los artesanos de Zacatecas 1780-1870*, Universidad Pedagógica Nacional, 2002, México.

Bakewell Peter, J., *Minería y sociedad en el México Colonial, Zacatecas (1546-1700*), Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Historia, 1976.

Bargellini, Clara, *La Arquitectura de la Plata, Iglesias Monumentales del Centro- Norte de México*, 1640-1750, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Editorial Turner, 1991.

Bernárdez, José Ribera, *Compendio de las Cosas más Notables*, contenidas en los libros de *Cabildo de esta ciudad de nuestra señora de los Zacatecas 1546-1730*. En *Testimonios de Zacatecas*, H. Ayuntamiento de Zacatecas, 1989-1992. Selección de Gabriel Salinas de la Torre.

Elias Amador, *Bosquejo Histórico de Zacatecas: Desde los Tiempos Remotos hasta el año de 1810*, Tomo primero, Talleres Tipográficos Pedroza, 1943, p. 600.

Flores Olague, Jesús, *Historia Mínima de Zacatecas: La fragua de Una leyenda*, Noriega, Editores México, 1995, p. 180.

Galvan Arellano, Alejandro, *Arquitectura Urbanismo de la ciudad de San Luis Potosí en el siglo XVII*, Facultad del Hábitat, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 1999, p. 52.

García González, Francisco, *La Vivienda Novohispana en Zacatecas* en Rosalva Loreto López, (coord.), *Casas, viviendas y hogares en la Historia de México*. COLMEX, 2001, p. 210.

Langue, Frédérique *Los Señores de Zacatecas: Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, FCE, Selección de Obras de Historia, México, p, 425.

Loreto López, Rosalva, (Coord.), *Casas, Viviendas y Hogares en la Historia de México*. COLMEX, 2001, p. 210.

Magaña, Claudia, *Panorámica de la ciudad de Zacatecas y sus barrios: Durante la Época Virreinal*), Ed. del Ayuntamiento de Zacatecas, Facultad de Derecho, UAZ,serie Elías Amador, México, 1998, p.180.

"La gastronomía es la línea más dinámica de la cultura y la que mejor define nuestra idiosincrasia…" en Reflexiones sobre la cocina mexicana, un crisol mestizo, disponible en México-tecoch.com/comida/gasgtronomia.tecnoch@mexico-tecnoch.com.

Mota Escobar, Alonso, *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, México, Editorial Pedro Robledo, 2ª ed., 1940, p.114.

Perez Rosales, *Laura, Familia, poder, riqueza y subversión: los Fagoaga novohispanos 1730-1830*, Universidad Iberoamericana, R Sociedad Bascongada de los Amigos del País., 2003, p. 279.

Ramirez Romero, *Esperanza, Paisaje cultural y entorno habitacional en la cuenca lacustre de Pátzcuaro*, en Paredes Martínez, Carlos, *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial.* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998, p. 115.

Raudel, Fernando, *Civilización material, económica y capitalismo, siglo XV –XVIII, Tomo 1. Las estructuras de lo cotidiano*, Versión española de Isabel Pérez-Villanueva Tovar, Editorial Alianza, Título Original: *Civilisation matérielle, économie et capitalismo, XV- XVIII siécle Tome 1. Les estructure du quatidient': le possible et l' imposible*, Paris 1979, - Madrid 1984, p. 546.

Ribera Bernárdez, Joseph, *Descripción Breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas, 1732* en Gabriel Salinas de la Torre, Testimonios de Zacatecas, H. Ayuntamiento de Zacatecas 1989-1992, p. 77 y 78.

Rivera, Sonya Lipsett *La casa como protagonista en la vida cotidiana de México (1750-1856)*, Carleton University en Rosalva Loreto López, (coord.), *Casas, viviendas y hogares en la historia México*, COLMEX., pp. 244-246.

Vidal, Salvador, 1971, *Miscelánea: Datos de la Época Colonial, Compendios en los años 1548-1810*, Zacatecas, México, p 113.

EL SABER FILOSÓFICO Y PEDAGÓGICO EN FRANCISCO JAVIER CLAVIGERO

Maribel Sánchez Matías
Universidad Autónoma del Estado de México
sm_maribel@outlook.es

A manera de introducción

La figura de Francisco Javier Clavigero (1731-1787) su importancia para la juventud mexicana es una empresa ya iniciada por autores como Bernabé Navarro, Charles E. Ronan, Elías Trabulse y Mauricio Beuchot Puente, por mencionar sólo algunos.

Se conoce de Clavigero su noble labor de historiador quien con su *Historia antigua de México* desvaneció los errores divulgados en Europa sobre América, exaltando al mismo tiempo la cultura de los antiguos mexicanos cuyos descendientes conoció y trató de cerca y entre sus obras se encuentran la ya citada *Historia antigua de México*, asimismo *La historia de la Baja California, Diálogo entre Filaletes y Paleófilo, De las colonias de los tlaxcaltecas, Breve descripción de la Provincia de México en el año 1767* y un ensayo titulado *Física particular*, entre otras.

También ha caracterizado a Clavigero como humanista Gabriel Méndez Plancarte, en su obra *Humanistas del siglo XVIII*, calificativo que comprehende el de filósofo. Sin embargo, a decir de Bernabé Navarro dicha caracterización es muy amplia por lo que éste busca fundamentar el papel de filósofo, a partir de la *Física particular*: "...es tan importante en su vida la labor filosófica, y sus ideas en este campo tuvieron tal influjo sobre su concepción misma de la historia y para la formación de su conciencia de la mexicanidad y de la nueva patria ya inminente, que su caracterización como filósofo debe hacerse explícita y destacarse".[1]

Cabe recordar que en lo tocante a los sistemas unitarios de filósofos contemporáneos –un trabajo más autónomo y sin relación directa con otros sistemas de pensamiento–el de aquellos hombres del periodo colonial se halla vinculado a la docencia y por tanto, a un sistema compartido y más homogéneo. Es así como su labor filosófica se comprende

[1] Navarro, Bernabé, "Clavigero filósofo" en Beuchot, Mauricio y Bernabé, Navarro, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavijero*, p. 86.

y completa en la labor pedagógica.

Por ello, este trabajo busca fundamentar el valor filosófico y a la vez pedagógico en Clavigero, poco reconocido, pero no por ello menos importante en la configuración de su pensamiento, a partir del tratamiento de la *Física particular*, enfatizando en dos cuestiones principales, la primera de las cuales apunta a la manera de concebir la ciencia a partir de la tradición aristotélica especulativa y la nueva ciencia que surge con la modernidad; y la segunda, a la actitud clavigeriana en relación a esta pugna entre el pensamiento escolástico y el moderno. Ambas cuestiones importantes en la obra de Clavigero en tanto factores que pudieron modificar la forma de concebir la enseñanza.

Para el estudio de Clavigero, como primer punto, es sustancial la ubicación de la obra en su pensamiento. Los datos señalan que ésta corresponde a sus cursos en Morelia y Guadalajara –la primera como etapa de desarrollo y búsqueda de fuentes, y la segunda, como etapa de exposición– justo antes de la expulsión de la Orden, 1764 y 1766, respectivamente; es decir, anterior a la publicación de su *Historia antigua de México y La Historia de la Baja California*. De lo anterior, se desprenden tres consideraciones: 1) el periodo de estudio correspondiente al opúsculo de la *Física particular* podría considerarse como la fase de formación, si el término cabe, en el pensamiento de Clavigero, y como preámbulo de su obra magna; 2), el opúsculo corresponde a la cátedra de filosofía natural, principal área de renovación a partir de los elementos de la modernidad europea; y 3), la labor docente de Clavigero, medio por el cual fue posible la incorporación del pensamiento moderno y en el que puede conjeturarse la actitud de éste ante los elementos de dicha modernidad.

La labor filosófica y pedagógica de Clavigero

Como ya se ha mencionado, una de las características propias de la orden jesuita es la labor pedagógica y también propia de la escolástica son los cursos filosóficos confeccionados durante la cátedra. Respecto a lo primero, Bernabé Navarro en su artículo "Clavigero filósofo" incluida en la compilación *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavijero*, hace una distinción entre el maestro de filosofía y el filósofo.

Se suele decir que los maestros de la Nueva España no fueron filósofos en sentido estricto. Empero, es importante analizar en qué sentido se entiende la cátedra de estos jesuitas: si "piensa, medita y reflexiona sobre los temas o doctrinas filosóficas al leer las fuentes, al discutir consigo mismo las doctrinas, al verificar su verdad o exactitud

[o en todo caso su probabilidad], al preparar las lecciones, y al exponer y enseñar los mismos".[2]A través de esta tarea se va formando como filósofo y no en un simple repetidor de lo que otros reflexionaron y escribieron, y en el caso de Clavigero "la lúcida inteligencia y honda preocupación que mostró por los problemas y objetivos de la enseñanza y la educación, de la historia y la antropología, etc., así como el firme propósito de cambio y renovación, nos hace pensar que la inteligencia rectora y la perspectiva eran filosóficas, y que al reflexionar sobre los problemas humanos los pensó como filósofo".[3]

Estas características señaladas por Navarro en la identificación de Clavigero como filósofo permiten delinear dicha actitud filosófica en la cátedra, al reflexionar y exponer su curso, que se traduce en la atención por hacerlo más liviano y útil, así como por renovar la filosofía y la forma de enseñarla.

Una consideración puede verse en su preocupación por los vicios de la Escolástica, las malinterpretaciones que ésta había hecho en torno a Aristóteles y el esfuerzo del jesuita por volver a la genuina doctrina del estagirita. Al respecto, su biógrafo Luis Maneiro arroja datos importantes, como ejemplo, señala la manera de enseñar la doctrina aristotélica: "para la filosofía que se enseñaba entonces [haciendo referencia a su etapa de estudiante], llena de cuestiones inútiles que Xavier, ya de maestro trataría de amputar, para reponer en su sitio de honor a Aristóteles".[4] Igualmente, siguiendo a Maneiro, en la apertura de clases en Michoacán se dirigió a los estudiantes del modo siguiente: "Declaró que era inútil enseñar esa filosofía, que de modo estéril cansaba la mente (el aristotelismo tradicional); su intención era instruirlos en la filosofía de los antiguos griegos, tan justamente elogiada por los eruditos contemporáneos y aprobada por los europeos cultos que la enseñaban en sus escuelas".[5]

Se puede considerar a Clavigero no como un simple transmisor de los conocimientos signados en el *Ratio studiorum* –el sistema educativo de la Compañía de Jesús– a los maestros de filosofía, sino que este saber es generado de la labor reflexiva, selectiva y para la utilidad de los educandos. Ya que es claro que el *Ratio* marcaba el plan general y la serie de asignaturas por recorrer durante los cursos de Gramática, Humanidades, Retórica, Filosofía y Teología, por lo que desde este punto de vista existe una base

[2] Beuchot, Mauricio y Navarro, Bernabé, *op. cit.*, pp. 87-88.
[3] *Idem*.
[4] Prólogo biográfico de Luis Maneiro, en Clavijero, Francisco Javier, *Física particular*, p. 11.
[5] Extracto tomado del análisis hecho por Ronan, Capítulo I: " Los años en México", en Charles E., Ronan, *Francisco Javier Clavigero S.J. Figura de la ilustración mexicana: Su vida y obras*, p. 74.

dogmática. Pero sobre la manera de seleccionar y presentar el saber de la filosofía natural para la utilidad y capacidad de los alumnos -que a su vez es producto de una actitud filosófica-, Clavigero procura mediar el dogmatismo con la eficacia práctica, elemento clave del sistema de estudio de los jesuitas, cuando se alude "a la mayor eficacia en los estudios".

Entonces, se puede remarcar que existe una relación, a veces equiparable, aún más, sintetizadora en Clavigero, entre el papel del filósofo y del pedagogo en el tratamiento de los temas filosóficos al orden de las doctrinas. Un aspecto doctrinal y un aspecto pedagógico -siguiendo a Navarro- interactúan y son igualmente importantes; por un lado, el modo de pensar; y por el otro, la relación de la enseñanza-aprendizaje a partir de este modo de pensar. Ambos significativos, porque tanto él como sus contemporáneos se preocuparon por la renovación de los métodos de estudio como por la introducción de la filosofía moderna en la Nueva España.

Algunas consideraciones en torno a la *Física particular*

En lo específico, el tratado que se conserva -de filosofía natural- plantearía varios problemas de fondo en la tradición escolástica: primero, la manera de concebir la ciencia a partir de la tradición aristotélica especulativa y la nueva ciencia que surge con la modernidad, más objetiva y práctica; segundo, la posición asumida por Clavigero respecto a esta pugna entre el pensamiento escolástico y el moderno, presente en la *Física particular*; y tercero, que deriva de las dos anteriores, cómo los cambios dentro de los contenidos en la obra de Clavigero pudieron afectar el destino en la forma de concebir la enseñanza.

Respecto a la manera de concebir la ciencia, Navarro refiere a una doble distinción en torno a ésta: la primera concierne a la diferenciación entre la ciencia propiamente dicha y su enseñanza. La segunda, a la ciencia especulativa tal como la entendía la tradición escolástica y la ciencia en el sentido moderno, es decir, el tránsito entre la ciencia especulativa hacia la ciencia moderna, correspondientes a los dos marcos de referencia aludidos por éste en su artículo "Los aspectos de ciencia moderna en la filosofía de Clavigero", en *Filosofía y cultura novohispanas*, para comprender la posición y la labor filosófico-científica de nuestro autor.[6]

[6] *Cfr.* Navarro, Bernabé, "Los aspectos de ciencia moderna en la filosofía de Clavigero" en *Filosofía y cultura novohispanas*, pp. 234-235.

Una primera apreciación es el hecho de que Clavigero no fue un científico en el sentido que lo fue posteriormente Alzate, sino un expositor de la ciencia tanto especulativa como pragmática. Destacar esta labor es de sumo valor ya que en ello se vislumbran los aportes mismos de nuestro autor si no ya de algo original, sí en la forma de exponer y en los propósitos que persigue, ya que es claro que en muchos aspectos se ciñe a la metodología escolástica, sin embargo, en otros, plantea el tema, expone las teorías -que incluyen los diversos conocimientos y descubrimientos científicos- y se reduce a comentar, sin titubear demasiado sobre el hilo de la argumentación al estilo escolástico. A saber, se ve resuelto en un interés práctico mas que especulativo en el proceso de exposición de las teorías científicas, ya que ante todo, lo que pretende es la sutileza de su exposición y el provecho como una condición del nivel de sus alumnos, como se verá más adelante.

En torno al tránsito de la ciencia especulativa hacia la ciencia moderna, se intuyen en Clavigero ciertos atisbos sobre la naturaleza de la ciencia natural moderna y su distinción de la ciencia especulativa al modo escolástico. Una posible alusión a esto puede verse más claro en su vejamen titulado "Un banquete de la philosophia"[7] perteneciente al curso de Guadalajara y que sirve para complementar su *Física particular*:

> En el banquete el director permite que se sirvan a sus alumnos "los platos ordinarios" (principios aristotélicos-escolásticos) para ver si pueden ofrecerles algún provecho… llega a la mesa una bandeja grande "con un monstruoso animal, asado á dos fuegos, cuya cabeza y hocico eran de puerco, las orejas de lobo, el cuello de carnero, el lomo de oso… se presenta como el "famoso ente de razón"… No obstante, el insólito animal cocinado se esfuma al momento en que uno de los jóvenes lo toca para examinarlo. El director ordena que ese plato se

[7] En el vejamen, Clavigero hace una analogía entre el hambre y el deseo de saber: un banquete cuyos invitados son un profesor y sus alumnos, el lugar, el palacio y cuya majestad es la Philosophia, en aquel banquete se sirven platillos de diversos sistemas, tanto modernos como tradicionales (Aristóteles, Descartes, Gassendi). Al respecto, Charles E. Ronan, en su obra *Francisco Javier Clavigero S.J. Figura de la ilustración mexicana: Su vida y obras*, 1993, señala que en el vejamen, Clavigero apunta, en el terreno de la física, la importancia del análisis inductivo y crítico, además, muestra el lugar que le corresponde a la tradición en la filosofía. Por otra parte, Arturo Reynoso en el análisis que hace del mismo, en el artículo titulado "El festín filosófico de Clavigero", *Revista Artes de México*, no.104, 2011, pp. 64-77, refiere el marco epistemológico en el que se circunscribe la enseñanza filosófica de Clavigero: el presupuesto primero para el estudio de la física es no tomar una actitud *a priori* sobre cualquier postulado; la observación y la experimentación como criterios metodológicos valorados en los modernos; asimismo, la epistemología, dentro del terreno de la ciencia natural, distingue dos ámbitos de la realidad: en el primero se sitúan los fenómenos, de los cuales dan razón la experiencia y el razonamiento científico, el segundo ámbito de la realidad sólo es comprensible a partir de la adhesión a la fe cristiana y a la tradición de la Iglesia. Para nuestro estudio se sigue la interpretación hecha por Reynoso.

> retire inmediatamente porque no permitirá que sus estudiantes se alimenten de quimeras: "¿Qué necesidad hay de que se traigan semejantes animales de los espacios imaginarios, siendo [que] en nuestro Mundo vegetable y animal [existen] otras muchas cosas de que alimentarnos?"[8]

Al mencionar que el "famoso ente de razón" se esfuma cuando uno de los jóvenes intenta examinarlo, así como la cuestión al final del extracto, en la que advierte que en el mundo vegetable existen cosas de qué alimentarse, por lo que no existe necesidad de que se traigan animales semejantes de espacios imaginarios, Clavigero contrasta, en el aspecto de la ciencia natural, el terreno especulativo en el que se mueve el peripatetismo y el de la comprobación empírica de la ciencia moderna.

Otra alusión se halla al final del vejamen, cuando enuncia

> Hagamos justicia [a] todos. En los Estrangeros se debe elogiar su constante aplicación al estudio de la naturaleza, sus observaciones, sus descubrimientos, su método, y su estilo: pero se debe condenar aquella perniciosa libertad en opinar (sobre) los puntos Philosophicos que tienen dependencia con los dogmas de la Religión. En los Philosophos Españoles se debe vituperar su servil sujeción a Aristóteles, su negligencia en la investigación de las cosas naturales, su pasión por las materias puramente Metaphisicas, y abstraídas, su difusión en questiones inútiles, su preocupación contra todos los Extrangeros, su methodo poco arreglado, y su lenguaje bárbaro en la Philosophia; pero se debe apreciar en ellos lo que más importa, que es su inviolable y firme adhesión en la fe de sus mayores, en su humilde deferencia á los Romanos Pontífices.[9]

Al fijar esta distinción, y en concordancia con Arturo Reynoso, se puede conjeturar que es precisamente por la observación y la experimentación como acciones metodológicas por lo que Clavigero valora la labor de los filósofos modernos. Por su reflexión y estudio de la naturaleza los aprecia, a la vez que condena las elucubraciones inútiles en las que desembocan los filósofos peripatéticos.

De estas alusiones, es posible colegir que distingue el terreno pragmático en el que se circunscriben los modernos y del cual los filósofos escolásticos no pueden dar razón. Por tanto, en el estudio de la naturaleza la filosofía moderna es útil y basada en la experiencia en tanto que los postulados de filósofos tradicionales no ayudan en la comprensión de la misma.

---

[8] Reynoso, Arturo, "El festín filosófico de Clavigero", en *Artes de México*, 2001, p. 69.

[9] *Ibidem*, p. 72.

La siguiente cuestión a considerar trata de la posición del autor respecto de la tradición y la modernidad a partir del contacto con las ideas modernas y consecuencia de ello, en la renovación de la enseñanza. En lo concerniente a este punto, es en el modo de tratar los temas lo que daría razón de por dónde se encuentra Clavigero, una posible alusión puede advertirse en la disputa preliminar acerca del Mundo.

> […] el inicio del mundo puede, si no demostrarse con certeza, sí al menos persuadirse incluso con muchas razones, como fue afirmado por la mayor parte de los filósofos; sin embargo, preferimos abstenernos de esas razones por lo demás cierto y averiguado por todos los filósofos cristianos, y los argumentos opuestos por Aristóteles en contra, no son de tal peso que puedan persuadir a un hombre de mente sana la eternidad del mundo.[10]

Al respecto, el jesuita concibe que éste tiene un comienzo -a excepción de Aristóteles- para lo cual presenta argumentos provenientes de las Sagradas Escrituras, incluso asienta que en ello también convienen los filósofos modernos.

Lo que interesa de esta aseveración del inicio del Mundo es el valor que Clavigero atribuye si no a la certeza, sí por lo menos a un grado de probabilidad de que sea verdadero, por tanto, parece, en este pasaje, no desestimar la probabilidad como fuente de conocimiento más allá de la fuerza de las argumentaciones, tan característico en ese siglo. Otra consideración, en el mismo, es el desapego que manifiesta hacia Aristóteles como autoridad dentro del tratamiento de la filosofía natural, es decir, la prudencia en referirse a él a lo largo del tratado.

Una alusión más se encuentra en el análisis de la figura del Mundo:

> Así como nos es desconocida la magnitud del Mundo, así también lo es su figura. Unos, por cierto, le atribuyen la forma cónica, otros la oval, como atestigua Plutarco; otros, en cambio, la cuadrada; sin embargo, la opinión más común de los filósofos es que el Mundo es esférico, tanto porque ella es la figura más perfecta de todas, como porque, siendo la figura de los astros perfectamente esférica, entonces los mismos astros se trasladan con movimiento perenne, para volver a desplazarse en órbita y describir círculos; por tanto es más verosímil que los cielos mismos, en los que se llevan a cabo estos movimientos, y el Universo, que abarca aquellos cuerpos, tenga la figura esférica.[11]

---

[10] Clavijero, Francisco Javier, *op. cit.*, p. 46.

[11] *Ibidem*, p. 53

En este pasaje, Clavigero indica que existen cuestiones difíciles de determinar como son la magnitud del mundo, las distancias entre los astros, o la velocidad de sus movimientos; empero, hace nuevamente uso de este mecanismo, a saber, asumir la verosimilitud como medio de conocimiento.

Un último ejemplo se encuentra en la atención a los sistemas o hipótesis del Mundo y el sentido que el jesuita asigna a las alternativas tesis-hipótesis:

> Sistema o hipótesis del mundo es la constitución y disposición del Universo y de sus partes principales, adaptada para explicar los movimientos celestes y los fenómenos. Ahora bien, entre tesis e hipótesis media esta diferencia; que la tesis afirma que la cosa es así; la hipótesis, en cambio, deduce algo de la cosa establecida de un modo cierto; pero no determina que la cosa sea así. Pues bien, cuando, por ejemplo, los modernos dicen que el sistema copernicano puede defenderse como una mera hipótesis, pretenden sólo esto: que todos los fenómenos que existen ahora y los efectos que ahora admiramos, serán los mismos, si el mundo estuviera constituido por Dios en realidad de verdad, como se supone que está constituido por los copernicanos.
>
> […] deben advertirse dos cosas; primero, que en la hipótesis no se requiere la verdad, o sea, que el mundo sea así, como en ella se supone que sea, sino sólo que se admitan cosas verosímiles o que no repugnen, de las cuales puedan seguirse cosas verdaderas, como aconseja prudentemente santo Tomas, diciendo: *que las suposiciones de los astrólogos, que éstos inventaron para explicar los movimientos de los astros, no es necesario que sean verdaderas*. 2º. que debe tenerse como mejor, más favorable y más exacta que todas las demás, aquella hipótesis en la que, por una parte, no se suponga nada inverosímil, absurdo e incompatible y, por otra, se expliquen todos los fenómenos más propicia y exactamente, porque, si la hipótesis no concuerda incluso con un solo fenómeno, al punto debe ser rechazada por todos.[12]

Estas características que debe cumplir la hipótesis son sustanciales en la intuición del sentido de la posición de nuestro autor en relación a los sistemas del Mundo, pero también de cómo va deslizándose en torno a la verosimilitud. Expresa en primer lugar que la hipótesis no requiere la verdad, sino cosas verosímiles, las cuales pueden derivar en verdad; segundo, presupone tres condiciones de rechazo de una hipótesis: lo inverosímil, lo absurdo y lo incompatible; tercero, debe explicar los fenómenos lo más propicia y exactamente. Dicho de otra manera, la hipótesis funge como una posibilidad de conocimiento que tiende hacia la verdad a partir de ciertos condicionamientos que

[12] *Ibidem*, pp. 67 y 68.

la sustenten, si no como verdad, si creíble, y una de ellas es precisamente el concordar con los fenómenos.

Volviendo al vejamen, una de las tesis sustentadas por Reynoso en el estudio del mismo, sugiere como marco epistemológico en la enseñanza filosófica de Clavigero, referente al estudio de la física, el no tomar partido *a priori* por ningún sistema, teoría o autor, sino que la actitud con la que se examinen las distintas hipótesis debe estar libre de prejuicios o apegos que impidan juzgar correctamente sobre su validez o sus fallos. Lo anterior sugiere que en el tratamiento de la naturaleza, éste no puede verse circunscrito sobre la base de un solo pensamiento, "es necesario analizar y optar por las explicaciones que mejor se ajusten –hagan justicia- a lo que se observa y experimenta en el mundo creado".[13] Se requiere por tanto, examinar y razonar sobre los diversos sistemas, pero hay que añadir en este "optar por las explicaciones que mejor se ajusten a lo que se observa", lo que parece más verosímil.

Asimismo, y en concordancia con Mauricio Beuchot, quien alude que en la manera de exposición de las ideas modernas del jesuita –dentro de la *Física particular*- el trasfondo de dicha exposición es filosófico, como actitud ecléctica en el que busca revitalizar el pensamiento anterior a partir de lo nuevo que se está gestando.[14] En ese sentido Clavigero intenta adaptar y conciliar lo moderno con el pensamiento aristotélico-escolástico, mostrando una actitud crítica respecto a esta última y aunado a ello, puede reafirmarse que asume como parte de este eclecticismo, la verosimilitud como criterio de conocimiento en este proceso de ajustarse a la verdad dentro de la física, gracias también a esta distinción que parece vislumbrar entre la ciencia especulativa y la ciencia que surge con la modernidad.

Solamente resta una última consideración en este ejercicio filosófico llevado a cabo por Clavigero, y es el que refiere a las implicaciones de esta actitud filosófica en el terreno pedagógico, es decir, en la renovación de la enseñanza, y que sirve para sustentar ese saber filosófico con el saber pedagógico. Como ejemplo, en el sentido de volcar el acto de pura memorización, propia de la escolástica, hacia un aprovechamiento de los contenidos en un acto de reflexión por parte de los alumnos, una demostración puede verse en el análisis del vejamen en el cual el director del banquete (aludiendo a Clavigero)

[13] Reynoso, Arturo, *op. cit.*, p. 73.
[14] *Cfr.* Beuchot Puente, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, p. 232.

> […] hace frente a su nueva tarea y presenta a sus estudiantes platos más deliciosos para avivar sus espíritus, advirtiéndoles que la cavilosidad, el engaño y la terquedad son actitudes contrarias a la sinceridad filosófica. Les habla enseguida de las varias "despensas" [sistemas] de aquel palacio de donde saldrán los ingredientes para cocinar los manjares del festín:
>
> Una [despensa], del Peripato, bien prevenida de Especies, Calidades, Prescisiones, etcétera; otra del Atomismo, no llena, pero bien surtida de infinitas menudencias de todas especies; otra del Carthesianismo con una cantidad exorbitante de Materia Subtil, y Torbellinos; otra de Neutonismo, cargado de Ángulos, Diámetros, Elipses, y Fuerzas Centrípetas y Centrífugas.
>
> […] Los comensales deberán examinar los platos que se sirvan y preferir los mejores, "sin atender à su mozedad, ó antigüedad, ni à la autoridad de la persona que los presentarà".[15]

De esta interpretación que Reynoso deduce del pensamiento de Clavigero, ningún sistema satisface en completud lo requerido para un buen banquete, si bien hay una cocina común en el que los responsables (de las 4 despensas) preparan los platillos que les corresponde, es a los alumnos a quienes toca examinar y juzgar de los mismos. Aquello denota cierta similitud con Descartes, al menos en la actitud, respecto a la confianza en la razón como capacidad de juzgar propia del hombre: por una parte, la reflexión venida de Clavigero en la exposición; y por la otra, la labor de juzgar y reflexionar que concierne a sus alumnos al exponerles la *Física particular*.

Para concluir

Aunque ciertamente Clavigero no escribió un tratado de Filosofía de la educación a la manera de Rousseau o Locke, no por ello es menos meritorio reconsiderar sus aciertos en el campo de la educación intuida a partir de su *Física particular* –complementados con algunas alusiones en su vejamen-. De la obra se desprende su labor filosófica a la vez que pedagógica, como una labor reflexiva, selectiva y para la utilidad de quienes son el alma del sistema educativo de la Compañía de Jesús, los jóvenes.

---

[15] Reynoso, Arturo, *op. cit.*, p. 69

Bibliografía

Beuchot, Mauricio, *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1998.

Clavijero, Francisco Javier, *Física particular*, traducción de Bernabé Navarro, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1995.

Navarro, Bernabé, "Clavigero filósofo" en Beuchot, Mauricio y Bernabé, Navarro, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavijero*, UNAM, México, 1992, pp. 85-105.

__________, *La introducción de la Filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.

__________, "Los aspectos de ciencia moderna en la filosofía de Clavigero" en *Filosofía y cultura novohispanas*, UNAM, México, 1998, pp. 231-248.

Reynoso, Arturo, "El festín filosófico de Clavigero", Revista *Artes de México*, núm. 104, 2011, pp. 64-77.

Ronan, Charles E., *Francisco Javier Clavigero S.J. Figura de la ilustración mexicana: Su vida y obras*, Universidad de Guadalajara, México, 1993.

NOTAS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO Y PEREGRINO DE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Rodolfo Sánchez Ramírez
Universidad Autónoma del Estado de México
rodolfosanchezramirez@gmail.com

1. Introducción

El presente trabajo forma parte de una investigación acerca de la Filosofía de la Historia en la obra del jesuita Francisco Javier Clavijero. En este espacio se examinan algunos aspectos de dos obras del autor: la *Historia antigua de México* (1781) y un fragmento de una carta escrita en 1776 en la que el abate realiza un juicio de su época en base a un ejercicio reflexivo que se revisará más adelante. A través de las corrientes predominantes de la Filosofía de la Historia en el ambiente de la Bolonia del siglo XVIII se examinarán las motivaciones, fundamentos y planteamientos teóricos que llevaron a Clavijero a concebir su singular visión de la historia.

Dentro del programa de trabajo para los estudios de la Historia de la Filosofía en el México colonial, José Gaos dejó toda una serie de preceptos que aún en esta época, a la luz de las investigaciones posteriores, mantienen su vigencia gracias a lo prolífica que resulta su observación. Al hablar en específico de la Ilustración en México y en especial de los jesuitas expulsos del siglo XVIII, el exiliado menciona dos cualidades a tener en cuenta del Siglo de las Luces en México: en primer lugar, la Ilustración en México tiene la singularidad de ser una Ilustración católica, religiosa, no desligada de la fe como en parte se intentó en Francia e Inglaterra, sino que en este caso se intentó salvar y conciliar cada vez –y en especial al hablar de la generación de los jesuitas expulsos-, el dogma cristiano.[1] En segundo lugar, esta Ilustración pertenece a un "México peregrino",[2] se quiere decir, una parte nada despreciable de esta Filosofía aparece fuera de la Nueva España, dentro de los Estados Pontificios donde radicaron los jesuitas en el exilio;[3] y aún más, es gracias a la emigración que esta generación se

[1] Gaos, José, *Filosofía Mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la Filosofía y la cultura en México. Obras completas*, vol. VIII, UNAM, México, 1996, p. 299.
[2] *Ibidem*, p. 298.
[3] Gaos, José, *Discurso de filosofía. De Antropología e Historiografía. El siglo del esplendor en México. Obras Completas XV*, UNAM, México, 2009, p. 389.

encontró en las condiciones propicias de madurar su pensamiento y llevar su labor filosófica al culmen de su desarrollo.

En el marco de estas líneas generales: la búsqueda de una Filosofía de la Historia en la obra de Clavijero nutrida por la fe católica y la experiencia vital e intelectual de su estadía dentro de la Italia del XVIII es que procede la revisión. La perspectiva ofrecida por estos derroteros tiene la pretensión de iluminar algunos aspectos poco atendidos del pensamiento de Francisco Javier Clavijero.

2. La Filosofía de la Historia en el siglo XVIII

Para aclarar el sentido del término 'Filosofía de la Historia' podemos utilizar la definición usada por uno de los estudios clásicos contemporáneos acerca del tema; Karl Löwith dice que es "la interpretación sistemática del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último".[4] Durante el siglo XVIII la Filosofía de la Historia atraviesa por una transición crucial. De una parte, la Ilustración genera un nuevo paradigma, distinto y en oposición al tradicional mantenido por la Iglesia que sustenta una Filosofía de la Historia asistencialista y providencial –defendida y promovida como se verá más adelante, por Clavijero-, encaminada a la Salvación del hombre por medio de la intervención divina en la historia humana. Por otra parte, el jansenismo, corriente heterodoxa de resonancias reformistas pero integrante del mundo cristiano oficial, recobra fuerzas en el ámbito político, eclesiástico y doctrinal de la Italia del periodo, proponiendo una visión de la historia humana distanciada de la Providencia y que hace de la Gracia divina un factor tan determinante como excluyente para la Salvación de la humanidad.

Revisemos estos tres aspectos más de cerca, empezando por la postura tradicional, tomando en cuenta que las otras dos tienen su origen en una crítica o en un cambio de perspectiva respecto a ella. Destacaremos sólo las cualidades que conciernen directamente a los rasgos identificables del pensamiento histórico de Clavijero, ya sea por su oposición o comunión.

---

[4] Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación, los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 13.

2.1 Filosofía de la historia cristiana

La visión predominante de la historia como camino conducente a un fin surge con san Agustín, quien encuentra en el emergente Estado romano cristiano la realización del plan divino del Dios verdadero, en oposición al decadente Estado pagano cuya ruina refleja la impotencia de las otras religiones. De esta manera, para san Agustín la justicia no surge del poder civil, sino que compete al poder eclesiástico, por lo que su autoridad es independiente y de un orden superior a la arrogada por el Estado. Su consecución junto con el auxilio de la Providencia significa la Salvación para los creyentes y la perdición de los infieles: "la división fundamental, en el pensamiento de san Agustín, no radica entre la diferencia de la Iglesia y Estado, sino entre dos sociedades, la de los creyentes y la de los impíos". [5]

Las concepciones de san Agustín acerca de la naturaleza del mundo como creatura, la temporalidad y el hombre -de naturaleza caída a cusa del pecado original y en busca de redención- que propone, se pueden leer desde un punto de vista polémico respecto a la filosofía pagana que trató de combatir y refutar desde su pensamiento religioso. Cabe recordar que el título completo de la obra de san Agustín donde se exponen sus ideas sobre la realización del plan divino en el mundo es *De civitate Dei contra paganos*: "el argumento religioso en contra del concepto clásico del tiempo es de orden moral: la doctrina pagana [la de la época clásica, circular, del eterno retorno de griegos y romanos], es sin esperanza, pues esperanza y fe están, esencialmente, referidas al futuro, y no puede haber un auténtico futuro si los tiempos pasados y futuros son de igual valor dentro de un retorno cíclico sin comienzo ni fin".[6] Lo que se expone ahí es una Filosofía de la Historia en la medida en que es una interpretación del dogma cristiano acerca del devenir histórico pero sobre todo, suprahistórico del mundo.

Como interpretación del Evangelio, la *Ciudad de Dios* no buscar hacer una exégesis de la historia de la civilización sino del transcurso del camino hacia la Salvación: "la meta firme de los acontecimientos presentes pasados y futuros es la última plenitud: el juicio final y la resurección".[7] El sentido de la historia en el obispo de Hipona descansa en una escatalogía ajena al reino terrestre y la interpretación de los hechos mundanos está supeditada a una finalidad última extramundana. La Providencia es la previsión de Dios de las intenciones y acciones humanas, así, la intervención divina en el devenir

[5] Getell, Raymond G., *Historia de las ideas políticas*, tomo I, Labor, Barcelona, 1937, 2ª ed., p. 162.
[6] Löwith, *op. cit*., p. 199.
[7] *Ibidem*, p. 206.

es una operación sutil que coloca, de manera paulatina, en la senda correcta a los creyentes y distancia a los infieles; en el hecho de esta Providencia se verifica a Dios en la historia, a la vez que se tiene la garantía salvífica que dota de sentido a las acciones humanas. La exégesis de la historia cristiana en clave providencial de raíz agustiniana transitará continuamente hasta encontrar su máximo exponente en la modernidad con Bossuet con quien entrará en diálogo la obra de Voltaire para postular una hipótesis alternativa a la razón de ser de la Historia.

2.2 Filosofía de la Historia y progreso

La idea de progreso fue llevada extremos radicales por los ilustrados y enciclopedistas durante el XVIII; constituye el paso fundamental en el proceso de secularización de la Filosofía de la Historia. Significa el desarraigo de la posibilidad del sentido en la historia del ámbito religioso para trasladarlo al terreno inmanente de la acción humana, donde las potencialidades y la razón son la garantía del camino hacia mejor, desplazando el papel representado por la Providencia. Este desprendimiento resignifica el valor de la Historia y por tanto de la praxis y las relaciones humanas, así como de su fundamentación, "Paul Hazard observa como en el siglo XVIII, confiados en su razón, los hombres se propusieron instituir un nuevo derecho y una moral nueva. Independiente también de la Teología, debía ser su política nueva, para fundar una nueva *ciudad de los hombres*, feliz en la medida en que guiara la inteligencia liberada de toda creencia en la acción de algún factor trascendente a este mundo".[8]

Se puede mencionar a Voltaire como el gran representante de esta nueva Filosofía de la Historia (el término mismo, de carácter secular y basado en el concepto de *Civilización* en su acepción técnica y material y posteriormente moral, tiene su origen en el autor del *Cándido*), muestra el absurdo y la imposibilidad de la existencia de una fuerza providencial actuando en el mundo: el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, Cándido o el optimismo y Micromegas,* son ejemplos tanto de este afán antirreligioso por desechar la idea de un sentido último ultraterreno para la historia humana como de proponer la hipótesis del progreso de las ciencias y las artes como punto focal del significado de la historia de todos los pueblos en un constante y esforzado camino hacia mejor, "intentará remplazar la Providencia, pero dentro del horizonte heredado, secularizando la esperanza cristiana en la salvación hasta convertirla en la esperanza

[8] Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, traducción de Julián Marías, *Revista de occidente*, Madrid, 1946, en Dujovne, León, *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Galatea-Nueva Visión 2ª ed., Buenos Aires, 1959, p. 115.

indefinida en un mundo mejor. La creencia en la Providencia divina pasa a ser creencia en la capacidad del hombre para prevenir y procurar su propia felicidad en la tierra".[9]

De ésta naciente fe mundana surgirá una tesis contrapuesta, pero fundamentada de igual manera en el ideal del progreso. Rousseau es uno de los primeros críticos de la idea de progreso, para él, el desarrollo de las artes y las ciencias no apaciguan los afanes del espíritu humano y, por otro lado, exaltan la vanidad, el derroche y la corrupción social. En la 'vuelta a la naturaleza' del hombre primitivo planteada por el taciturno filósofo, se recupera la frugal sencillez y felicidad buscada a fuerza de opresión y sufrimientos por los códigos morales y la religión, innecesarios para el hombre en estado natural ajeno al concepto de propiedad, origen de las injusticias y del mal en la sociedad.[10]

Para concluir con estas dos visiones principales del progreso que tienen su más alta expresión en la Ilustración francesa con la que se familiarizará Clavijero, agregaremos la acotación que Dujovne establece respecto a las características de este corpus: "se mezclaron en la historiografía francesa dos corrientes totalmente diferentes: La una estaba representada por "ideas de política especulativa análogas a las que habían fecundado los grandes florentinos"; "del otro lado, la lucha contra la supersitición y la concepción teológica de la historia".[11] Por un lado contractualismo y primitivismo, por el otro antirreligiosidad y anticlericalismo, son dos de los elementos constantes dentro de la renovada concepción de la Filosofía de la Historia.

2.3 Jansenismo

El *Augustinus* (1640), obra póstuma de Cornelius Jansen obispo de Ypres en la que afirma haber encontrado la verdadera doctrina de la Gracia en san Agustín, siguiendo los decretos del Concilio de Trento de volver a la pureza de la fe, publicada y promovida por Jean Duvergier abad de Saint Cyran, representa un trabajo de exégesis cuyas ideas, principalmente respecto a la naturaleza humana, la doctrina de la Gracia y –posteriormente con sus seguidores–, el significado de la comunión y la preceptiva moral, originan una discordancia doctrinal. Sin embargo, las consecuencias más palpables y que interesan para este caso se reflejarán en un conflicto político que se extenderá hasta finales del siglo XVIII, entre los partidarios de su doctrina –jansenistas– y los jesuitas, defensores de la doctrina de la Providencia. Para aproximarnos a las ideas

[9] Löwith, *op. cit.*, p. 138.
[10] *Cfr.* Dujovne, *op. cit.*, p. 154 y ss.
[11] Dujovne, *op. cit.*, p. 118.

de los jansenistas que entraron en conflicto con la congregación jesuita, nos podemos servir de los llamados *Cinco artículos jansenistas*[12] condenados en la bula *Cum occasione* (1653) elaborada por Inocencio X, con el fin de esclarecer los errores sostenidos por esta doctrina:

1. Algunos mandamientos de Dios son imposibles de ejecutar por el justo, y la gracia, por la que pueden ser verdaderamente cumplidos, falta;
2. En el estado de la naturaleza caída la gracia interior nunca es resistida;
3. En el estado caído el mérito y el demérito no dependen de la libertad que excluye la necesidad interna;
4. Los pelagianos admitieron la necesidad de una gracia preveniente interior para la realización de cada acto (bueno), incluso para el primer acto de fe; su herejía consistía en la afirmación de que su gracia era de tal naturaleza que la voluntad del hombre podía resistirla u obedecerla;
5. Es semi-pelagiano decir que Cristo murió o derramó su sangre por todos los hombres sin excepción.

Puesto de manera sintética, para san Agustín el hombre se encuentra en un estado de naturaleza caída a causa del pecado original; en esta condición el hombre participa de la Gracia suficiente que es un don de Dios que le aleja del pecado, pero para que los actos del hombre cumplan su propósito –guiarlo de vuelta hacia la gloria divina, la Salvación-, necesita de la Gracia eficaz, interior, la Gracia efectiva que cumple con el fin último de este don. Sin embargo, merecer o desmerecer la Gracia interior no depende del ejercicio de la libertad humana, sino que el Cristo que murió en la cruz se sacrificó por el pueblo elegido de Dios, con su muerte concedió la Gracia interna a los predestinados para la Salvación. Los mandatos de Dios son imposibles de cumplir para algunos hombres debido a esta condición; si tienen la Gracia eficaz estarán indefectiblemente dirigidos a hacer el bien, pues por ser eficaz es irresistible. Mientras que si sólo se les ha concedido la suficiente, estarán privados de poder alcanzar el bien.

El problema que generó una tensión indisoluble durante tan largo periodo dentro del cuerpo de la misma Iglesia se encontraba en que, a decir de Kolakowsky, ambos bandos tenían razón; la obra de san Agustín sustentaba efectivamente la doctrina de la Gracia defendida por Jansen y la providencial casuista de los jesuitas.[13] Tratar de rebatir o

[12] Vizuete Mendoza, J. Carlos, *La iglesia en la edad moderna*, Síntesis, Madrid, s.a., p. 252.

[13] Prueba del *impasse* ideológico que supuso la polarización de la doctrina de Agustín está en la ya anterior prohibición de la discusión de la polémica *De auxiliis* (1611)y de las tesis de Miguel Bayo (1567), objeto de

suprimir la doctrina contraria equivalía a censurar a san Agustín: el conflicto representa además una paradoja dogmática difícil de conciliar: "que Dios es omnipotente y es imposible imaginarse que su voluntad pueda ser desbaratada por los hombres y que los hombres son responsables de su condena o salvación".[14] Dentro de un modelo determinista de esta naturaleza, conceptos como el de responsabilidad moral y libertad no tienen cabida, si el sentido de los actos humanos no dependen de la voluntad de los individuos, el sentido de la Historia tampoco es de su competencia.

3. Clavijero y la expulsión en Italia

Al hablar de la influencia del pensamiento de Clavijero en Europa –tanto de sus influencias como de sus contribuciones-, es ya un tema clásico su papel dentro de la llamada "Disputa del Nuevo Mundo", sin embargo, en este trabajo se tomará cierta distancia de esta polémica para enfocarse más bien en el pensamiento histórico que confluyó en su obra con motivo de la Filosofía de la Historia y la misma idea de historia circundante en el ambiente cultural de su época. Para ello conviene empezar por revisar un poco el contexto de la Italia que recibió al jesuita durante su estancia de más de quince años en la península.

En primer lugar, hay que hacer notar que el exilio tuvo un cierto cariz afortunado, pese a las penas y malos tratos sufridos por los jesuitas en su estancia en Italia, al hacer llegar a los jesuitas novohispanos a un área geográfica marcada por una amplia apertura cultural –en el campo artístico, científico y filosófico-, como eran los Estados pontificios y en el caso particular de los jesuitas mexicanos, la ciudad de Bolonia. Como ejemplo están las siete grandes bibliotecas y más de trece archivos que se encontraron a disposición de la orden consagrada al estudio y la enseñanza, lo que contribuyó notoriamente al cultivo y maduración intelectual de la obra de estos pensadores.[15]

Aunado a esto, hay que destacar el contacto constante con los demás miembros de la Compañía de Jesús radicados en Italia y dedicados de igual manera a las labores intelectuales, además de las relaciones con los mismos sabios italianos. La relación personal y epistolar mantenida durante ocho años con Lorenzo Hervás y Panduro, uno de los más insignes y prolíficos jesuitas españoles radicados en Italia, así como su contacto con el ilustrado

---

estudio de Jansen. *Vid. Ib.* Vizuete Mendoza, Carlos, *op. cit.*, p. 250.

[14] Kolakowsky, Leszek, *Dios no nos debe nada, un breve comentario sobre la religión de Pascal y del Jansenismo*, Herder, Barcelona, 1996, p. 20.

[15] *Cfr.* Batllori, Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Gredos, Madrid, 1967. Especialmente los capítulos 2, 3 y 6 de los *Estudios generales*.

italiano Conde de Carli encarnizado detractor de la supersticiones y radical defensor defensor del espíritu racional, alumno del ejemplar Ludovico Muratori, a quien dedica las Disertaciones de la *Historia antigua* –la sección donde se concentra la labor filosófica y especulativa de la obra-, dan una buena prueba de la posición privilegiada dentro de las esferas intelectuales que la obra del mexicano le granjeó en el exilio.[16]

Sin embargo, como lo señala Elías Trabulse en un trabajo bastante revelador para comprender el desarrollo del pensamiento histórico de Clavijero, además de la relativa efervescencia cultural de la Bolonia del siglo XVIII –más abierta que España y México a las nuevas luces pero no tan radical como Francia o Inglaterra-, hay que agregar la actitud receptiva ya presente en las dos grandes figuras de la modernidad en México del XVII: Carlos de Sigüenza y sor Juana, así como la generación de jesuitas de la primera mitad del dieciocho de las que Clavijero es heredero directo.[17] En México recoge el naciente espíritu entusiasta, erudito, pero también objetivo e imparcial por la recuperación del pasado indígena que comienza a redescubrirse sin el signo negativo con que había sido calificado por los misioneros del s. XVI, "fue en México donde recibió toda la "preceptiva" doxográfica y heurística [...] ya en el destierro al conocer y enfrentarse con la historiografía iluminista [...] sabría lograr una síntesis armoniosa entre la historia erudita y anticuaria en México y la historia filosófica que ya dominaba los círculos intelectuales europeos".[18] La Historia filosófica, practicada por *philosophes* europeos con los que polemiza Clavijero –sobre todo De Paw, Raynal y Robertson-, encuentran en el polígrafo a un lector crítico y sagaz que sabe hacer uso de las herramientas teóricas y metodológicas de la Doctrina, la Historia y la Filosofía para alzar la voz reclamando una revisión original de la historia de México.

Para concluir, los estudios sobre la obra de Clavijero en el exilio no han reparado mucho sobre una cuestión coyuntural cuya importancia resulta más clara al examinar la carta mencionada en la introducción de este trabajo; mientras al comienzo del s. XVIII el jansenismo en Francia transita por una crisis, en buena parte nutrida por

---

[16] Ronan E. Charles, *Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787) Figura de la ilustración mexicana; su vida y obras,* ITESO, Guadalajara, 1993. El recuento de ambas relaciones se encuentra en el capítulo: *El exilio en Italia*, para Hervás, p. 162 y ss. Para Carli, p. 188 y ss.

[17] *Cfr*. Trabulse, Elías, *Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana,* en *Francisco Xavier Clavijero, figura de la Ilustración mexicana 1731-1787*, Alfonso Martínez Rosales (comp.), El Colegio de México, México, 1988. Junto con *La Historia antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero*, de Julio Le Riverend Brusone (1945) y el capítulo de Luis Villoro dedicado a Clavijero en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950); hay que destacar la importancia de este trabajo como uno de los más relevantes para aproximarse al pensamiento histórico y a la Filosofía de la Historia del jesuita.

[18] Trabulse, *op. cit*., pp. 45-46.

la represión que Luis XIV ejerció sobre cualquier signo de heteredoxia que pudiera amenazar la unidad del reino, junto con la influencia que el galicanismo comienza a tener en su doctrina moral, en Italia recobrará gran fuerza y adeptos entre círculos conspicuos de los Estados pontificios; las tendencias regalistas de algunos ilustrados italianos junto con su desprecio por la Compañía, tratan de minar la influencia política y social del orbe jesuita avencidado en la península. Para Vizuete, algunos de los principales enemigos de la Orden durante el periodo de la expulsión se encuentran concentrados en Roma: "Fernando M. Spinelli, Domingo Passionei, Alberico Archinto, Fortunato Tamburini, José A. Orsi, Francisco Javier Zelada y Mario Marefoschi, cardenales y prelados de la curia romana".[19] Mientras que Batllori reconoce que si bien los documentos que hacen constar esta crisis entre exiliados y jansensitas italianos son pocos "basta para comprobar que la actitud hostil de los publicistas y polemistas contra el jansenismo era general en los diversos grupos de exjesuitas españoles esparcidos por Italia".[20] Cabe mencionar también el sínodo de Pistoya (1786), una de las últimas acometidas de los grupos jansenistas por organizar una reforma eclesial, tentativa por demás audaz, tomando en cuenta su realización en las lindes de los Estados Pontificios. En sus propuestas, el promotor del conciliábulo y obispo de Pistoya, Scipione Ricci, incluye reformar las prácticas litúrgicas y sacaramentales, así como una condena del culto al Sagrado corazón, ejemplos del tono de la constante afrenta antijesuítica del movimiento.[21]

4. El pensamiento histórico de Clavijero

Hay que rescatar tres características relevantes identificables en la *Historia antigua* que ayudan aexponer la idea de la Historia que tiene en mente Clavijero:

La universalidad del género humano

La cuestión sobre el origen del hombre americano y su lugar dentro la comunidad del género humano plantea problemas acerca de la universalidad de la idea de hombre. Clavijero encuentra en los mitos y cosmologías más antiguas de las naciones de la Nueva España, elementos para aseverar un origen común para los americanos y el Viejo mundo: "los mexicanos, según afirman sus propios historiadores y nosotros decimos en otra parte, no hacían mención del diluvio sin recordar tanto la confusión

[19] Vizuete, *op. cit.*, p. 246.
[20] Batllori, *op. cit.*, p. 88.
[21] Vizuete, *op. cit.*, p. 256.

de las lenguas como la dispersión de las gentes y representaban estas tres cosas en una sola pintura […] la misma tradición se halló entre los chiapanecos, tlaxcaltecos, michoacanos, cubanos y los indios de tierra firme",[22] el autor considera que las evidencias de una tradición en la que se localizan tales elementos compartidos con la tradición judeo-cristiana, deben de manifestar una raíz común que se remonta al linaje adámico, y por extensión, a la integración de la historia de las naciones americanas dentro del marco de la historia cristiana. Para reforzar este punto, el autor recurre a la equiparación continua de los mexicas con las ejemplares culturas antiguas *con grados similares de civilización*; evidenciando con ello una relativa igualdad de condiciones para juzgar tanto a unos como a otros: "tuvieron cuidado los mexicanos de no envolver a los inocentes en el castigo de los culpables. Muchas leyes de Europa y Asia prescribieron la misma pena al reo de alta traición que a toda su familia. Los mexicanos castigaban este delito con la pena capital; pero no privaban de la vida a los parientes del reo sino solamente de la libertad".[23] Esta universalidad tiene una consecuencia trascendental, pues señala la participación de la nación mexica de la Providencia.

La Providencia

Para el abate el principio rector que articula y dinamiza el decurso histórico de los pueblos es la Providencia, el don natural por el que Dios "guía a las criaturas al fin que les está señalado",[24] si la finalidad de la creación es la gloria divina, en el caso de la humanidad ésta se expresa en la Salvación. Al repasar la historia del pueblo mexica Clavijero encuentra los elementos mencionados que lo llevan a inducir la participación del pueblo americano dentro del plan divino. Al trazar la historia de la conquista de México no duda en incluir la explicación de los hechos de la gente de Anáhuac dentro del esquema de la historia redentora: "los mexicanos, con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron […] abandonados a la miseria […] vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones, la crueldad, la injusticia y la supersitición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra".[25] En este aspecto se lee continuidad que mantiene la lectura lineal y providencial de la historia humana que tiene sus bases en el pensamiento agustiniano, para la interpretación particular de Clavijero, la *Ciudad de Dios* está al alcance también del hombre americano, si bien ha formado parte del mundo pagano, la misma historia demuestra la necesidad de incluirse, llegado el momento, dentro de la senda de la

[22] Clavijero, *op. cit.*, p. 646.
[23] Clavijero, *op. cit.*, p. 780.
[24] Brugger, Walter, *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1967, 5ª ed., p. 384.
[25] Clavijero, *op. cit.*, p. 589.

Salvación; pese a tener que padecer los misterios de los designios divinos y a tener que expiar sus faltas en el proceso.

Piedad y Casuística

El sentido de la historia humana dimana de un plan providencial, por lo tanto, si se participa de un destino gobernado por la sabiduría y la omnipotencia de Dios, para poder reconocerlo es necesaria una actitud piadosa, dispuesta atender los designios que la divinidad trata de comunicar, mientras que el desenvolvimiento problemático de la acciones humanas concretas pueden ser explicadas y justificadas con base en la imperfección humana atravesando su decurso temporal hacia la redención:

> la experiencia de los groseros errores, la ridícula puerilidad y las monstruosas abominaciones en que han incurrido las más cultas naciones del gentilismo da a conocer que no debemos esperar la verdadera y santa religión, sino del mismo Dios que adoramos. A él le toca revelar la verdad que debemos creer [...] Si el negocio gravísimo de la religión se confía a la razón humana, de cuya debilidad tenemos tanta experiencia, los mayores absurdos se representarán a nuestro entendimiento como verdaderos dogmas y el culto al ser supremo será defectuoso por la impiedad o excesivo por la superstición. ¡Pluguiese a Dios que los mismos filósofos de nuestro siglo ilustrado, que tanto ponderan las fuerzas de la razón, no nos diesen en sus mismas obras, tantas y tan claras pruebas de su debilidad![26]

Éste tercer punto se halla en estrecha comunión con los dos anteriores; la Providencia es condición de posibilidad salvífica, y la libertad humana dirigida por la inteligencia y la piedad, que en la práctica ayuda a reconocer la participación de la naturaleza divina en el hombre y por este medio encontrar la manera de aproximarse desde el plano de la inmanencia a la perfección y el amor divino; la ejecución de este proceso puede ser aprehendido por un método casuista, que en el caso de Clavijero, le lleva a configurar una explicación de la naturaleza y la cultura en América fundada en un paradigma más amplio respecto al significado del desarrollo de civilización de una nación –las analogías de las culturas ejemplares europeas y americanas-, permitiéndole tener un modelo más general y justo para poder examinar los casos específicos de la historia de los pueblos.

[26] *Ibidem,* p. 815.

5. El conflicto de Clavijero con el progreso y el jansenismo

Alrededor de 1776 Clavijero redactó una carta a un destinatario anónimo en la que efectúo un interesante y 'osado ejercicio historiográfico'.[27] Se trata de un ejercicio especulativo en el que, considerando el juicio que su época, se aventura a hacer sobre el episodio de la aniquilación de los templarios; ajena a compromisos y distanciada temporal, pero sobre todo circunstancialmente del acontecimiento sucedido cuatro siglos antes, la libertad y despreocupación con que se puede dictaminar el suceso para ese momento lo invitan a preguntarse por el virtual juicio que la posteridad del siglo XXII –igualmente, cuatro siglos después-, hará de su época, el Siglo de las Luces, y en especial, sobre la supresión de la Compañía de Jesús.

El juicio es implacable y mordaz: Clavijero denuncia la injusticia y mezquindad con que la expulsión y la supresión fueron decretadas, la impiedad con que la Iglesia trató a una de sus congregaciones más leales y productivas, y acusa a los actores y artífices de llevar a su época a un escenario tan desolador como alarmante. Sin embargo, a través de la denuncia que no deja lugar a concesiones, se puede entrever un conflicto político que hunde sus principios en concepciones divergentes acerca del sentido de la Historia. Este apartado puede enfocarse a partir de una cita un poco extensa de esta carta, pero que revela excepcionalmente, desde la apreciación del veracruzano, las desavenencias sustanciales que pusieron en jaque a la época, el polígrafo se cuestiona:

> ¿por qué privilegio particular deberá ser el siglo XVIII la admiración de todos los otros? ¿Podrá contribuir a eso la causa de los Jesuitas?
>
> No, Mr. (hablemos francamente y sin adulación) no será por excelencia, sino el siglo de los ministros, de las damas, de los filósofos, del jansenismo y de los parlamentos. En la historia de este siglo de la *humanidad* ¿no se leerán con horror dos asesinatos de Reyes, el destrozo de toda la nobleza de Portugal, la devastación de Polonia, mil sediciones, la destrucción de los jesuitas, sus persecuciones, sus prisiones, etc.? Para prueba de sus luces superiores ¿no bastará el saber que adoptó por sus primeros maestros a un Voltaire y a un Rousseau? ¿Que no pudo jamás llegar a certificarse de si había Dios, y si el alma del hombre no era material, y se creyó por lo menos asegurado de que no había Providencia? ¿Que honró con preferencia a una secta, cuyo principio fundamental es que el Dios de toda bondad manda cosas imposibles, y que no quiso jamás permitir que a tal secta se diese el nombre de herejía? ¿Que trató seriamente la cuestión de si el

[27] Clavijero, Francisco Javier, "El juicio de la posteridad", *Artes de México, los jesuitas ante el despotismo ilustrado*, núm. 92 (Diciembre, 2008), pp. 36-47.

> Evangelio es inferior al Alcorán? ¿Que había concebido el designio de no dejar a sus nietos ni Obispos ni Sacerdotes? ¿Que los tribunales laicos se creyeron autorizados para decidir las cuestiones de la Fe, para conferir los bienes eclesiásticos y para administrar los Sacramentos? ¿Que dio más de una vez el espectáculo de Jesucristo llevado violentamente en medio de corchetes, sin avergonzarse de tal indignidad, y aun persiguiendo a los que se oponían? Finalmente que trató de ignorantes y fanáticos a todos los siglos pasados solamente por haber percibido en ellos algunas trazas de religión?[28]

Aquí están representados los tres aspectos de la Filosofía de la Historia mencionados líneas arriba. En la crítica a la tendencia política regalista donde aparecen enumerados los ministros y los parlamentos o la arenga a los tribunales laicos puede verse la alusión a las tendencias regalistas, que propugnan por una concentración de los poderes y la administración en manos del Estado, en detrimento de los derechos, privilegios y potestades tanto de la orden como del poder papal; Se menciona con alarma la pretensión de eliminar la Providencia, que para Clavijero representa, más que la realización del significado profundo de la Historia, la misma posibilidad de Salvación para la humanidad; en las calamidades cometidas por los monarcas y la práctica del regicidio, junto con la supresión de la orden y su persecución, se lee la intervención de la facción jansenista en la Iglesia y la política, pero también la falta de piedad sin la cual el deber moral y cristiano se pierden de vista, corrompiendo la naturaleza humana y llevando a las naciones a cometer actos atroces sin ninguna instancia superior que sea capaz de domeñar los apetitos y debilidades de la sociedad.

Aparecen también los nombres de Voltaire y Rousseau como los maestros de esta civilización que cree en el indefinido progreso de la humanidad –ya sea que les acarreé la felicidad o no-, allende a los dogmas religiosos y aún más, en contra de éstos; la puesta en cuestión de la existencia de Dios por el pensamiento deísta, la crítica histórica aplicada a la Sagrada Escritura, que por esta vía –la reducción al carácter histórico del documento-, se pone en equilibrado balance con los demás libros sagrados. Igualmente la eliminación de la Providencia como eje de sentido del devenir histórico había quedado anulado bajo el supuesto del progreso de las artes y las ciencias mientras que el propósito de dejar sin obispos y sacerdotes a los descendientes apunta a este afán secularizador que comenzaba a afectar a sectores más amplios de la sociedad. Finaliza señalando el juicio de los ilustrados respecto a la inferioridad de la cultura anterior por haberse fundado en la religión y en la existencia de un plano trascendente.

---

[28] *Ibidem*, p. 38.

Por último, el ataque y crítica al jansenismo es un tópico recurrente a lo largo del resto de la carta y con sobrada razón. Fue la facción jansenista quien promovió la expulsión de la provincia jesuita primero en Portugal y después en los reinos de España y Francia. Recordando a Hervás y Panduro, el problema de los jansenistas encarnaba un doble peligro: "defendían una doctrina de la Gracia consecuente con la doctrina de la Reforma, particularmente con la calvinista; pero además de ello, estaba el hecho de que los jansenistas pertenecían al seno de la Iglesia oficial cristiana lo que para Hervás –como para Clavijero-, se interpretaba como la presencia consentida de una secta hereje dentro de la Iglesia.[29]

Se enumera además el primero de los *cinco artículos jansenistas* censurado por la Iglesia, donde Jansen establecía que era posible que Dios mandara cosas al hombre que este fuera incapaz de cumplir, si no era parte de los predestinados a la Salvación y un elegido para el don de la Gracia interior, proposición abominable para la doctrina tradicional, pues no dejaba lugar para el abierto ejercicio de libertad humana, expresada en sus formas concretas y diversas, como en la cultura de los pueblos americanos y para el caso en concreto de Clavijero, excluía la posibilidad de la participación universal de la Providencia y, por tanto, de la Salvación.

6. Conclusiones

- Fuera de la "Disputa del Nuevo Mundo", la obra de Clavijero en Europa está fuertemente ligada a las circunstancias históricas de la Ilustración europea y de la italiana con mayor énfasis; la *Historia antigua* así como sus escritos desperdigados en los archivos italianos dan una buena prueba de ello. Dejando a un lado la figura del jesuita como forjador de la identidad criolla y mexicana y al abogado de las naciones indígenas, la lectura del corpus clavijeriano como la obra de un pensador cristiano y peregrino en Europa despliega otras cualidades de su pensamiento.

- La interpretación de la Providencia como poseedora de un carácter universal, junto con la argumentación casuista propia de la doctrina jesuítica, determinan la visión

[29] *Cfr.* Perrone, Nicolás Hernán (s.f.), "Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809) y el Jansenismo. Un análisis de su obra "Causas de la revolución de Francia" en el contexto de la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús y las polémicas antijesuíticas." UBA-Universidad Nacional de la Pampa-Instituto de Estudios Socio-Históricos: http://www.academia.edu/1841594/Lorenzo_Hervas_y_Panduro_S.J._1735-1809_y_el_Jansenismo._Un_analisis_de_su_obra_Causas_de_la_Revolucion_de_Francia_en_el_contexto_de_la_expulsion_y_supresion_de_la_Compania_de_Jesus_y_las_polemicas_antijesuiticas [consultado el 12 de febrero de 2013].

original y positiva que tiene de la nación mexica dentro de la historia de la civilización occidental. Además de esto, puede leerse como una postura doctrinal y política en franca confrontación con otras posiciones divergentes y que anulaban la posibilidad de una apreciación favorable de las naciones americanas. La idea de progreso dejaba mal parado el estadío de civilización en que se encontraban los pueblos en América, eran considerados atrasados y por lo mismo inferiores; mientras que el jansenismo dejaba fuera del dogma cristiano la existencia de estos pueblos, eliminando la posibilidad de un sentido trascendente para su devenir histórico.

- Las ideas predominantes de la Filosofía de la Historia del periodo configuran una determinada perspectiva para interpretar a la sociedad del presente, lo que en la práctica lleva a asumir una postura política e ideológica que conduce a Clavijero a tomar partido ante una situación que, si bien, es un hecho colateral de su residencia en Italia, le compete profundamente.

- La obra agustiniana juega un papel especial en esta época, pues es una misma doctrina la que da lugar a las interpretaciones realizadas por los pensadores ilustrados, que resaltarán en ella diferentes aspectos teóricos; ya sea que se enfoque el interés en la Gracia, la Providencia o el progreso, los principios surgidos de esta exégesis tendrán repercusiones decisivas en el campo de su aplicación práctica.

- Se tiene que considerar si hay que agregar a la polémica naturalista y a la contractualista-primitivista sobre el Nuevo Mundo, un tercer factor soteriológico, tomando en cuenta que la tesis clavijeriana para entender la historia se funda en elementos doctrinales que justo en el periodo de su aparición representan además de una propuesta teórica una afrenta doctrinal a una pujante interpretación alternativa de la salvación, el jansenismo.

Bibliografía

Batllori, Miguel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Gredos, Madrid, 1967.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 11ª ed., 2009.

Clavijero, Francisco Javier, "El juicio de la posteridad". *Artes de México, los jesuitas ante el despotismo ilustrado*, 92, Diciembre, 2008, pp. 36-47.

Dujovne, León, *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1959, 2ª ed.

Gaos, José, *Filosofía Mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la Filosofía y la cultura en México. Obras completas*, vol. VIII, UNAM, México, 1996.

__________, *Discurso de Filosofía. De Antropología e Historiografía. El siglo del esplendor en México. Obras Completas XV*, UNAM, México, 2009.

Getell, Raymond G., *Historia de las ideas políticas*, tomo I, Labor, Barcelona, 1937, 2ª ed.

Kolakowsky, Leszek, *Dios no nos debe nada, un breve comentario sobre la religión de Pascal y del Jansenismo*, Herder, Barcelona, 1996.

Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación, los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Perrone, Nicolás Hernán (s.f.), *Lorenzo Hervás y Panduro S. J. (1735-1809) y el Jansenismo. Un análisis de su obra "Causas de la revolución de Francia en el contexto de la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús y las polémicas antijesuíticas"*, UBA-Universidad Nacional de la Pampa-Instituto de Estudios Socio-Históricos http://www.academia.edu/1841594/Lorenzo_Hervas_y_Panduro_S.J._1735-1809_y_el_Jansenismo._Un_analisis_de_su_obra_Causas_de_la_Revolucion_de_Francia_en_el_contexto_de_la_expulsion_y_supresion_de_la_Compania_de_Jesus_y_las_polemicas_antijesuiticas [consultado el 12 de febrero de 2013].

Ronan E. Charles, *Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787) Figura de la ilustración mexicana; su vida y obras*, ITESO, Guadalajara, 1993.

Trabulse, Elías, "*Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana*" en *Francisco Xavier Clavijero, figura de la Ilustración mexicana 1731-1787*, Alfonso Martínez Rosales (comp.), El Colegio de México, México, 1988.

Vizuete Mendoza, J. Carlos, *La iglesia en la edad moderna*, Síntesis, Madrid (s.a.).

Falta casuística y el jansenismo en la it. DL XVIII.

JOSÉ ANTONIO DE ALZATE Y LA CRÍTICA ILUSTRADA Y NEOCLÁSICA EN SUS GACETAS DE LITERATURA DE MÉXICO

María Isabel Terán Elizondo
Universidad Autónoma de Zacatecas
lit.novohispana@gmail.com

Hablar de crítica en las publicaciones periódicas del polígrafo mexicano José Antonio de Alzate y Ramírez es una pretensión arriesgada, pues en su vasta producción fue tan prolífico, en este ejercicio, que analizar su crítica, clasificarla, sistematizarla e interpretarla, sigue siendo una tarea pendiente que requeriría de una investigación de varios años y de un escrito de mucha mayor extensión y profundidad de lo que es posible ofrecer hoy, aquí.

Por esta razón, y por haber esbozado ya la importancia y problemática de este asunto en un trabajo previo en el que nos propusimos reconstruir la idea que este sabio novohispano tenía sobre la crítica en sus primeras publicaciones periódicas,[1] y en el que analizamos aquella que dirigió contra las producciones de tres autores contemporáneos suyos y que derivó en otras tantas disputas literarias,[2] es que en esta ocasión, tratando de no repetir lo ya dicho, nos enfocaremos en el ejercicio crítico desplegado en su última publicación periódica: las *Gacetas de Literatura de México,*[3] analizando lo que él mismo dice sobre la crítica, para luego contrastarlo con el ejercicio crítico de uno de sus artículos.

Como ya lo advertíamos en el trabajo mencionado, Alzate dejó claro desde sus primeros periódicos que la motivación que lo animó a saltar a la palestra de periodista era el amor a la patria, y su objetivo la verdad, la utilidad pública y el bien común. Así

---

[1] *Diario literario de México* (1768), *Asuntos varios sobre ciencias y artes* (1772-1773), y *Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles* (1787) en *José Antonio de Alzate y Ramírez. Obras I. Periódicos*, edición, introducción, notas e índices por Roberto Moreno de los Arcos, UNAM, México, 1980, (Nueva Biblioteca Mexicana, 76). Este trabajo, titulado "José Antonio de Alzate: ¿Crítico literario?", fue presentado en el XII *Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano* celebrado en la ciudad de Toluca, en noviembre de 1999, y posteriormente publicado en Noé Esquivel Estrada, *Pensamiento novohispano 3*, Toluca, UAEM, 2002, pp. 157-168.

[2] Me refiero a los hermanos José Rafael Larrañaga y a fray Joaquín Bolaños. *Cfr.* María Isabel Terán Elizondo, *Orígenes de la critica literaria en México. La polémica Alzate-Larrañaga*, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Zacatecas, Zamora, 2001, reeditado en 2009.

[3] Para este trabajo citaremos la edición de Puebla de 1831: *Gacetas de Literatura de Mégico por don José Antonio de Alzate y Ramírez, Socio correspondiente de la Real Academia de las Ciencias de París, del Real Jardín Botánico de Madrid, y de la sociedad Bascongada de Amigos del País*, reimpreso en la oficina del Hospital de San Pedro, a cargo del C. Manuel Buen Abad, Puebla, 1831.

mismo, que además de su interés por divulgar los nuevos conocimientos científicos, consideraba que la crítica era un instrumento eficaz para corregir el error y distinguir las obras buenas de las malas, y las útiles de las inútiles, por lo que asumía que el papel de crítico consistía en dirigir la opinión pública hacia lo "correcto", y promover las disputas literarias; y esto último porque consideraba que la polémica favorecía el avance de las ciencias y el refinamiento del gusto.

Para Alzate, si la crítica, además de bien intencionada y útil, se apegaba a la verdad y la razón, era imparcial y no atacaba al autor, estaba plenamente justificada; sin embargo, como puede constatarse en sus escritos, él mismo no se atuvo a esos criterios, en parte por su obvia postura en favor de las nuevas ideas ilustradas, que lógicamente condicionaba su percepción de "la verdad", "lo correcto", "lo bueno" y "lo útil"; y en parte porque debido a ese temperamento colérico, quisquilloso, combativo, soberbio, imprudente y vengativo con el que atinadamente lo describió el investigador Roberto Moreno de los Arcos,[4] con frecuencia se dejó llevar por la pasión y cultivó una crítica que, aunque no está exenta de razón e incluso de verdad, es imparcial y raya en la intolerancia y el ataque personal por preferir un estilo en el que predominan las preguntas retóricas, las exclamaciones e hipérboles maliciosas, la sátira, la ironía y el sarcasmo, especialmente cuando responde a los que contradicen o cuestionan sus opiniones, a los que atacan a la nación española, o cuando considera que un autor que se defiende de sus críticas es pertinaz en lo que él considera un error.[5]

La corta vida de sus primeras publicaciones periódicas le dieron, sin embargo, poco margen para poner en práctica sus ideales críticos; y no sería sino hasta la publicación de su *Gaceta de Literatura de México*, impresa entre 1788 y 1795, que Alzate tendría la oportunidad de ejercitar la crítica e influir en la opinión pública durante un largo período, hasta que la publicación, como sucedió con las anteriores, fue suspendida por orden superior.[6]

Moreno de los Arcos clasifica en tres etapas la relación que este sabio entabló con la autoridad novohispana: "el aprendizaje" (1767-1779), "la prudencia" (1779-1789) y "la soberbia" (1789-1799),[7] y según esta interpretación, la impresión de la *Gaceta de*

[4] "Un eclesiástico criollo frente al estado Borbón", discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, 1979, en Ramón Aureliano e*t. al., Índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, Instituto Mora, México, 1996, p. 15.

[5] *Orígenes de la crítica literaria en México*, p. 70.

[6] Roberto Moreno propone que además de otras posibles, sería probable que una de las razones de esta suspensión serían las desencuentros que Alzate tuvo con el virrey Revillagigedo en relación a la publicación del censo de la ciudad de México. "Un eclesiástico criollo...", *op. cit*., pp. 29-33.

[7] *Ibidem*, p. 18.

Literatura se ubicaría en esta última época, cuando, ya en la quinta década de su vida, Alzate era un hombre con recursos económicos, culto, sabio y reconocido incluso en el extranjero,[8] que se sentía con el derecho de expresar y defender públicamente su opinión, así como sus filías y sus fobias.

En el prólogo de la que sería su última publicación periódica,[9] Alzate reitera lo que ya había asentado sobre sus motivaciones y fines, así como también el que una de sus tareas prioritarias sería dar noticia de las novedades literarias, acompañándolas de una "crítica para que los lectores sepan con anticipación el carácter de la obra [...]",[10] ya que, como expresa más adelante en otro escrito, el público se dejaba engañar por los títulos o el número de reimpresiones, que de ningún modo eran "fiadores de su legalidad y utilidad".[11]

Al mismo tiempo daba muestras de su imparcialidad, ofreciendo elogiar a quien lo mereciera y apertura para publicar las defensas de los autores criticados, confiado en que, al igual que la crítica, las polémicas literarias eran útiles para el progreso de ciencias y letras. Empero, como se puede constatar también, no cumplió con este noble propósito con mucha frecuencia, pues proporcionalmente son más los artículos críticos que los apologéticos, e incluso algunos autores vapuleados por sus críticas, como Bruno Francisco Larrañaga y fray Joaquín Bolaños, tuvieron que recurrir a otras estrategias para defenderse.[12]

---

[8] En el prólogo del tercer volumen de sus Gacetas de Literatura, celebra la estimación que éstas han merecido en Europa: "aun por los estrangeros, puesto que numero entre los subscriptores a cuatro literatos de Alemania" "Agamus bonum patrem familiae. Faciamus meliora quae accepimus. Major ista haereditas a me ad posteros transeat. Seneca", Tomo III, p. 5.

[9] El primer número de esta publicación periódica apareció el 15 de enero de 1788.

[10] Gacetas de Literatura, tomo I, número 1, 15 de enero de 1788, p. 4.

[11] *Idem*. p. 5.

[12] Bruno Francisco Larrañaga publicó por su cuenta la "Apología por la Margileida y su Prospecto y satisfacción a las notas de la Gazeta de Literatura, núm. 1 de la segunda suscripción", fechada el 30 de septiembre de 1789, e impresa por los herederos de D. Joseph de Jáuregui, aunque luego apareció en las Gacetas de Literatura dividida en tres partes: Gaceta núm. 8, del 23 de diciembre de 1789 (pp. 60-64); núm. 9, del 10 de enero de 1790 (pp. 65-72) y núm. 10, del 21 de enero del mismo año (pp. 73-80). En la edición de Puebla de 1831 aparece como un solo texto en el tomo I, pp. 424-447. Por su parte, fray Joaquín Bolaños se defendió mediante dos epístolas, ambas perdidas, una dirigida al virrey y la que remitió a su crítico: Carta apologética a favor de la vida de la Muerte... dirigida en primera vista al señor autor de las gazetas literarias bachiller don José Alzate. Esta última está incluida en la "bibliografía consultada" por el padre Rafael Cervantes Aguirre para la introducción, notas y acotaciones a la obra Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones. Año de 1788 de fray José Antonio Alcocer (Porrúa, México, 1958), p. 51. Blanca López de Mariscal también habla de esta epístola perdida. La portentosa vida de la Muerte de fray Joaquín Bolaños, edición crítica y estudio introductorio de Blanca López de Mariscal, El Colegio de México, México, 1992, p. 16. Respecto a la dirigida al virrey, es Roberto Moreno de los Arcos quien la menciona, junto con un escrito de Alzate refutando a Bolaños, que tampoco ha aparecido. José Antonio de Alzate y Ramírez, Obras I. Periódicos, México, UNAM, 1980, (Nueva Biblioteca Mexicana, 76), pp. XLII-XLIII. *Cfr.*

Hacia el final del tomo primero[13] Alzate justifica el ejercicio crítico de casi tres años de trabajo como una forma de vindicar a la patria "de las falsedades con que la insultan varios extrangeros"; pero también por su utilidad y eficacia, tanto "para corregir los muchos errores que se reimprimen", como para reconocer el mérito de los buenos literatos.[14] Con falsa modestia, pero sin duda con optimismo, compara su esfuerzo con el de un agricultor que, sembrando una semilla en terreno infértil, espera que con el tiempo y los buenos cuidados crezca como una planta lozana; sin embargo, reconoce con pesar que la labor de crítico le es ingrata, pues los autores censurados no comprenden su labor y asumen sus críticas como una ofensa personal:

> Unos al verse confundidos e imposibilitados a responder, se quejan de que se les ha agraviado. Otros, pretenden que la caridad no permite el que se manifiesten al público los defectos de sus obras, y que lo que debía hacer era remitirles privadamente la censura para que los enmendasen, como si las culpas públicas no se debiesen reprehender públicamente y no se solicitase desengañar a los incautos, que creen todo lo que ven impreso, o que por falta de instrucción en la materia dudan de ella. Otros, finalmente, para no cansarme, [...] que sin embargo de conocer sus errores, intentan que el mismo que los ha censurado forme su apología, sin más motivo que no hallarse sus errores curiosos en otros papeles del mismo carácter que los suyos.[15]

Este pasaje hace evidente que el ejercicio crítico era algo nuevo para los escritores novohispanos, y que para Alzate la crítica estaba emparentada con la sátira, por tener ambas un carácter público, en la medida de que se proponen erradicar el error común señalando el particular.

Orígenes de la crítica literaria en México... caps. 2 y 5.

[13] Aunque Alzate reflexiona sobre la crítica en muchos artículos dedicados a otros temas, para este trabajo decidimos centrarnos sólo en aquellos que marcan la apertura o cierre de algún período de suscripción.

[14] Se refiere a los elogios de el de don Agustín de Rotea (tomo I, pp. 41-44), y el "Elogio histórico del Dr. D. Ignacio Bartolache (tomo I, pp. 405-414).

[15] Tomo I, p. 420.

Traspolando un pasaje del abate Desfontaine,[16] Alzate justifica su labor afirmando que si no hubiera tantos libros inútiles no habría necesidad de crítica, pero en un tiempo en que se divulgan tantos impresos, "nunca jamás han sido mas necesarias las observaciones críticas";[17] sin embargo, insiste en su imparcialidad, reiterando que mantendrá el equilibrio censurando lo detestable y elogiando lo que lo merezca.[18]

A mediados del tomo segundo, "en vísperas de dar fin a la tercera suscripción", Alzate reflexiona de nuevo sobre el camino andado, y refrenda sus motivaciones y objetivo: el amor a la patria, por la que incluso sacrificaría su "vida, si fuese necesario" lo impele a seguir adelante pese a los obstáculos y la crítica de sus detractores, la que parece afectarle mucho, si hemos de tomar al pie de la letra sus quejas por la incomprensión e ingratitud hacia lo que defiende como su desinteresada cruzada modernizadora:

> hombres ingratos, el autor de la Gaceta de Literatura, a quien vosotros a cada paso apellidáis de hombre inquieto, enemigo del mérito ageno, y aun de misántropo literario, es puntualmente aquel mismo que a beneficio vuestro no ha dudado sacrificar su quietud, sus afanes y aun su dinero. Si no queréis recompensar el beneficio, reconocedlo al menos.[19]

Ante la sospecha de oscuras motivaciones ocultas, Alzate exige que así como él escudriña las obras ajenas, sus gacetas sean examinadas "con la mayor severidad" para que se evidencie que "no hay en ellas la menor señal de parcialidad, venganza, ni alguna otra acción indigna de un literato",[20] pues su único interés es ser útil a sus semejantes, exponiendo "la verdad en toda su pureza".[21] Además insiste en justificar su imparcialidad afirmando

---

[16] "Si no hubiese cristianos, los argelinos morirían de hambre". Pasaje tomado de sus Observaciones sobre los escritos modernos. *Ibidem*, p. 420. Alzate alude a Pierre-François Guyot Desfontaines (1685-1745). Periodista, traductor y hombre de letras, considerado el fundador de la crítica literaria francesa. Fue autor de varias traducciones y obras, algunas bajo pseudónimo. Como crítico literario imprimió Observations sur les écrits modernes (1735-1743), en 34 tomos, de la que se derivó una sonada polémica que el abate sostuvo con Voltaire, quien le dedicó Le Préservatif, ou critique des Observations sur les écrits modernes (1738) a la que él contestó con el escrito *La Voltairomanie*, que reunía anécdotas escandalosas sobre la vida del filósofo. "Pierre-Francoise Guyot Desfontaines" por Jean Sgard, en *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*. Édition électronique revue, corrigée et augmentée du Dictionnaires des journalistes (1600-1789). LIRE-Institut des sciencies de l'homme-Voltaire Fundation. Consultado en http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/383-pierre-guyot-desfontaines. Agosto de 2012.

[17] Gacetas de Literatura, tomo I, p. 420.

[18] *Ibidem*, p. 421.

[19] Gacetas de Literatura, "Medicina para acabar con las hormigas", del 12 y 26 de julio de 1791, tomo II, núm. 1 de la primera suscripción, p. 221.

[20] *Ibidem*, pp. 221-222.

[21] *Ibidem*, p. 222.

que sus juicios siempre van dirigidos contra la obra y no contra el autor, aunque admite que de vez en cuando algún literato merece una critica más severa:

> Si alguna vez he tomado la pluma contra alguno, ha sido, o por vindicar la nación y el gobierno, o por rebatir ciertos escritores intrusos, que sin haber medido antes sus fuerzas se han erigido en autores y han dado a luz ciertas obras monstruosas, cuyo menor perjuicio era el hacer perder el tiempo a los aplicados. Por el contrario, cuando han salido en vez de estos mamotretos papeles dignos de aprecio, ninguno los ha elogiado con más gusto y complacencia que yo.[22]

El disgusto que sentía tanto por la incomprensión con las que sus contemporáneos recibían sus críticas, como por el hecho de ser él mismo blanco de ataques que consideraba injustos, vuelve a aparecer con fuerza en el texto con el que inicia el tercer tomo de las *Gacetas*:

> ¡oh patria amada! ¡oh amada nación! ¡Cuánto sufre quien se dedica a escribir! Por un literato que aprecia las cosas se presentan mil impertinentes censores que no piensan en otra cosa que en roer con mordaz diente al desdichado escritor: versos satíricos e injuriosos, chanzonetas ridículas e indecentes, son las recompensas con que estas buenas gentes pagan a quien no lleva otra mira que publicar aquello que le parece útil para el alivio de los hombres ya sea en lo relativo a su salud, ya para la perfección de las artes que ministran sus alimentos o que sirven para el comercio o el recreo del hombre.

Incluso, al defender su autoría de la *Gaceta de Literatura*, admite que, a veces, por eludir la crítica, imprimió algunos textos como ajenos, pensando que el estilo lo delataría.

Creyendo siempre que la verdad y la razón están de su parte, Alzate siente la impotencia de quien predica en el desierto o, a lo sumo, de quien tiene eco en algunos cuántos; sin embargo, refrenda que la crítica no lo desalentará, pues seguirá escribiendo "hasta cuando pueda y como pueda".[23]

Frente a sus críticos y detractores, Alzate reclama el mismo trato que supuestamente él le daba a los demás literatos, por lo que exige que se le reconozcan los méritos de sus escritos útiles o que se le castigue "con la vara de una crítica juiciosa".[24] Vara que,

[22] *Idem.*

[23] "Agamus bonum patram familiae. Faciamus meliora quae accepimus. Major ista haereditas a me ad posteros transeat", tomo III, p. 5.

[24] *Ibidem*, p. 6.

generalmente, el usó con tan poca prudencia que le granjeó no pocos enemigos y muchas críticas y contra críticas.

La postura de Alzate se ubica del lado de la defensa de las nuevas ideas y en el terreno literario del neoclasicismo, razón por la que para él, el concepto de literatura es mucho más abarcador de lo que podían entenderlo algunos de sus lectores, por ello, para entender mejor esta conceptualización y, por tanto, ubicar más cabalmente la manera en que entendía la función social de la crítica, transcribimos el siguiente pasaje que nos parece esclarecedor:

> Varios lectores se quejan de que en mis periódicos trato de asuntos que en su dictamen no corresponden al título de Gaceta de Literatura, porque quisieren que se espusieren tan solamente en ellos poesías, rasgos de historia, novedades políticas, y otras mil noticias de esta clase que deleitan el alma pero no influyen en las necesidades humanas, como son las de alimentarse y socorrer las otras urgencias diarias. [...] El hombre por una indispensable necesidad, debe alimentarse. Sin nutrir antes nuestra máquina ¿de qué sirven todos nuestros conocimientos por grandes y sublimes que sean? ¿Por qué, pues no se ha de tratar en la Gaceta de Literatura de los vegetales que nos alimentan, nos proporcionan varias comodidades y, últimamente, nos dan las diversiones más puras e inocentes?[25]

Para Alzate, la crítica tiene una utilidad práctica de carácter social y moral, en la medida de que puede orientar el gusto y la opinión del público hacia obras más realistas, más verdaderas, más apegadas a las "reglas del arte" y menos rebuscadas y especulativas de las que había heredado el gusto barroco, todavía tan arraigado en la Nueva España.

A lo largo de sus *Gacetas de Literatura*, constatamos que Alzate ejerció la crítica y al mismo tiempo fue blanco de ella, de modo que ésta está presente de muchas y variada formas que valdría la pena distinguir y caracterizar en mayor profundidad y detalle; por lo que aquí sólo nos atrevemos a esbozar algunas ideas:

En primer lugar, habría que diferenciar, por supuesto, la crítica que Alzate hace de la que recibe; aquella, a través de algún artículo de las *Gacetas*; pero ésta, remitida quizá como una carta privada o divulgada mediante un escrito público impreso como hoja suelta, o como una colaboración en otro periódico, o tal vez incluso hasta en el del propio gacetista. Por lo general, estas críticas no quedaban impunes, y motivaban una

[25] "De la semilla del maíz", *Gacetas de Literatura*, tomo II, pp. 230-231.

respuesta o contracrítica y, si Alzate lo permitía dándole parte en su periódico a su impugnador, podían derivar incluso en una larga polémica.

En segundo lugar, y aunque para analizar la crítica que aparece en las *Gacetas de Literatura* esta distinción quizá resulte poco importante porque pareciera que responden a los mismos criterios y estilo, habría que diferenciar la crítica que es realmente de Alzate, de aquella otra que fue escrita por algún colaborador, ya fuera de los asiduos, como José Mariano Mociño, que se alejó del trabajo periodístico cuando fue llamado a participar en la Real expedición botánica de Sessé, o aquellos otros que colaboraron esporádicamente o sólo en alguna ocasión.[26]

En tercero, habría que distinguir también entre la crítica que responde más bien a ese ideal ilustrado de cuestionarlo todo, criticar las fuentes y poner en duda el principio de autoridad, conceptualizada más desde un aspecto ideológico que desde el formal; y esa otra, más propiamente literaria, que analiza y enjuicia de una manera más integral una obra, teniendo en cuenta los principios neoclásicos, que suponían atenerse al consejo horaciano de moralizar y deleitar. Intentaremos explicarnos: en el primer caso, la crítica parece centrarse más en las ideas, estén éstas donde estén: un periódico, un papel suelto, una opinión, una carta o incluso un libro; mientras que en el segundo, la crítica va dirigida a una obra específica, ya sea literaria o no, en la que se cuestiona, además de las ideas, "lo literario" de la misma: el lenguaje, el estilo, los recursos retóricos, etc.

Por último, tendríamos que hacer una cuarta distinción entre la crítica de aquellas obras que, por alguna razón no explícita, Alzate considera importante reseñar, aunque hayan sido editadas tiempo atrás, y aquella otra que proviene de lo que se anuncia en las *Gacetas* como "Novedad literaria",[27] es decir, las que acababan de salir de las prensas, ya fuera por primera vez o por reimpresión, o las recientemente traducidas o arribadas a México.

---

[26] Entre los nombres que aparecen como autores de algún texto se encuentran: Juan Abercomby, Cristóbal de Acosta, El Antiastrólogo, Manuel de Asisa, B.L., Silvestre Bacuna, Juan José Bermúdez de Castro, L. Camus, Pablo Cancino, Sebastián de Cantos, Manuel Careaga, Vicente Cervantes, Egerio Chrysophoros, Juan Carlos de Coucy, D.J.M., Benjamín Franklin, Gallandat, Gennet, Alfonso Le Roy, José Longuinos, José Maldonado, José Mariano Mociño, Esteban Morell, Francisco Rangel, Antonio de Sancha, José de Soria, Manuel de Suárez, Joaquín de Velázquez, etcétera. Ramón Aureliano *et. al.*, *op. cit.*, pp. 160-196.

[27] No en todos los casos se sigue este criterio, en algunos otros, se denomina "Noticia importante" y en otros más se reseña una obra sin nada que lo anuncie.

Sin embargo, en esta última categoría parecen existir diferencias, ya que a algunas obras se les dedica sólo un párrafo,[28] mientras que otras merecen un texto más extenso.[29]

De los tres volúmenes que en la edición de Puebla de 1831 antologan las *Gacetas de Literatura de México*, es en el primero donde Alzate despliega con más amplitud su espíritu crítico. Baste señalar que es allí donde se desarrolla la polémica que él y Mociño sostuvieron con Bruno Francisco Larrañaga.[30]

Para dar una idea de la importancia que Alzate concedía a la crítica, recordemos que uno de sus primeros escritos, de hecho el que inicia el tomo primero de la edición de 1831, es precisamente "Historia de la Nueva España, por el viagero francés, [alias] el abate de La Porte",[31] el cual analizamos aquí. El hecho de que este texto sea el que inaugure no sólo la *Gaceta de Literatura*, sino el ejercicio crítico prometido, sugieren su importancia en el contexto del proyecto patriótico y modernizador de Alzate.

---

[28] Por poner algunos ejemplos del Tomo I: en "Noticia importante", se reproduce la noticia del *Diario de Bovillon* (sept. de 1786, página 346) sobre la traducción al francés de la obra Instrucciones de Medicina práctica de Mr. Cullen por Mr. Pinel, tomo I, p. 58. De la misma forma se noticia la obra "El arte del agrimensor o método para aprender (por una lectura reflecsionada) entres horas a medir ecsactamente todas las superficies posibles de terrenos, y de levantar los planos sin usar de otros instrumentos que la escala y compás", de M.L.A. Didier (*Diario de Bovillon*, ago. de 1786, p. 548). *Ibidem*, p. 84. Gracias a una comunicación personal, se noticia la existencia de una crítica hecha por un tal Diosdado a la Historia antigua de México de Clavijero, según escribe el editor Antonio de Sancha, interesado en publicar la obra en España. *Ibidem*, p. 159. En "Novedad literaria" se critica la Disertación física sobre la materia y formación de las auroras boreales... de Antonio de León y Gama. *Ibidem*, pp. 423-424.

[29] Reseñamos también algunos ejemplos del tomo I: En "Quum sapere id est veritatem quaerere omnibus sit innatum: Sapientiam sibi adimunt qui sine ullo judicio inventa majorum probant, & ab aliis pecudum more ducuntur Lactant. Firmian. Divin. Inst. Lib. II. Cap. VII", y bajo el pseudónimo de José Velázquez de Vice Cotis, José Mariano Mociño critica unas conclusiones de filosofía de fray Antonio del Valle. *Ibidem*, pp. 223-234. En "Satisfacción a un amigo", suponemos que Alzate critica la obra Observaciones sobre la preparación y usos del chocolate de Desiderio de Osasunasco (México, 1789), aunque firma como Electo Molinillo. *Ibidem*, pp. 234-241. En "Noticia del viage e América por el abate Gilli" critica las falsedades que reproduce el autor. *Ibidem*, pp. 246-254. Por último, en "Análisis del curso filosófico de Celis" un personaje que firma como "El Anónimo", elogia la obra como un excelente curso de filosofía moderna. *Ibidem*, pp. 347-353.

[30] "Sancta sante sun tractanda", apareció a lo largo de tres fascículos del tomo tercero de la Gazeta: los números 3 y 4, correspondientes a los días 30 de noviembre y 22 de diciembre de 1792, que abarcan las páginas 15-22 y 23-30 respectivamente; y el número 5, del 8 de enero de 1793, que se extiende de la página 30 a la 38, aunque sólo hasta la 34 trata el tema de la crítica, pues después aborda asuntos varios. La edición de las gacetas de 1831 incluye el artículo en el tomo tercero, aunque le otorga una numeración corrida (pp. 21-45) y propone equivocadas las fechas de aparición del artículo (enero y febrero de 1793).

[31] Tomo I, pp. 5-12.

El texto criticado forma parte del tomo décimo de *Le voyageur françois, ou La connoissance de l'ancien et du nouveau monde*, publicado en París entre 1766 y 1795 en 42 volúmenes, escrito por Joseph de La Porte, abate de Fontenai;[32] y la crítica se ubicaría a medio camino entre varias de las categorías propuestas, pues por ser una obra histórica, entra en los parámetros que el neoclasicismo consideraba literatura, sin embargo, Alzate no hace una crítica literaria, pues su interés se enfoca en el contenido, acercándose más bien a ese cuestionamiento ilustrado que describimos. Por otra parte, la lejanía temporal de la publicación de la obra, 1772, la excluye de la categoría de "Novedad literaria", de modo que el móvil de la crítica es otro.

Alzate admite que la noticia del autor y la obra le llegó de manera indirecta, a través de la aguda sátira que contra ella incluye Fréron en su *Año Literario,*[33] a quien le reconoce autoridad crítica y literaria; de modo que emprende su crítica a partir de un pre-juicio negativo.

Alzate clasifica la obra entre aquellas que tratan de confundir al lector con títulos "retumbantes" y "muchas reimpresiones", que no son reflejo ni de su calidad ni de su utilidad. Por el contrario, considera, aunque no de manera explícita, que lo verdaderamente importante de analizar es la intención del autor y la veracidad de la información que presenta, pero, como en este caso reprueba ambas cosas en la obra mencionada, es decir, supone en el abate de La Porte la mala intención de desprestigiar a la nación española, porque, dice: "nos trata peor [...] respecto a los esquimaus, a los habitantes de Nueva Holanda[34] y demás porciones de habitantes del globo, que apenas parecen racionales"; y descubre "el cúmulo de absurdos" que divulga, decide, "por el honor que se debe a la Patria y la Nacion", criticar lo que considera inconveniente, que, como ya advertíamos, se refiere exclusivamente al contenido.

---

[32] Alzate se refiere a la siguiente edición francesa, que suponemos lee del original: "El viagero francés, o conocimiento del antiguo y nuevo continente, publicado por el Abate de la Porte, revisado corregido y aumentado en la cuarta reimpresión, egecutada en París en el año de 1772". *Ibidem*, p. 5. En España esta obra se reeditó como El viajero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo, obra recopilada de los mejores viajeros, traducida al castellano y corregido el original e ilustrado con notas por don Pedro Estala, Madrid, 1795-1801, 43 vols.

[33] Se refiere a L'Année littéraire, publicación periódica de crítica literaria publicada en París a partir de 1754 por Élie Fréron (1718-1776), discípulo del abate Desfontaines. Otras de sus obras críticas fueron Lettres de madame la Comtesse sur quelques écrits modernes (1745) y Lettres sur quelques Écrits de ce temps (1749), en 12 volúmenes. Consultado en Jean Balcou y Paul Benhamou en *Dictionnaire des journaliste*s (1600-1789). Édition électronique revue, corrigée et augmentée du Dictionnaires des journalistes (1600-1789). LIRE-Institut des sciencies de l'homme-Voltaire Fundation, en http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/317-louis-stanislas-freron. Agosto de 2012.

[34] Se refiere a Australia, y, por ende, a los nativos de ese continente.

Su objetivo es demostrar que la obra no sólo es inútil, sino además perniciosa, porque difunde errores y desprestigia a la Nueva España. Con su crítica, supone que "El contagio de noticias falsas e indecorosas a la Nación, no se propagarán con tanta osadía". Alzate siente que es su obligación impugnar la obra de La Porte de manera pública para desmentir los errores y evitar que otros los repitan, como considera que había sucedido con la obra de Tomas Gage.[35] Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el crítico no es capaz de concebir que los errores sean fruto de la ignorancia de un europeo sobre la realidad americana, por lo que asume que son resultado de la mala fe de un francés contra los españoles.

Podríamos dividir los errores que molestan a Alzate en varios rubros: "científicos", históricos, morales y literarios. Los primeros serían aquellos que demuestran una ignorancia absoluta de la naturaleza americana, como el que el abate La Porte confunda Veracruz con Acapulco, diciendo que aquel es el puerto por el "que se comercian todas las producciones y riquezas de la India oriental, conducidas por las naves que vienen de Filipinas"; el que suponga que el río Alvarado conecta fluvialmente a Oaxaca y Veracruz; el que crea que el atole es "una flor roja que produce un arbusto", el que describa la existencia de unos animales de carga, semejantes a carneros, pero de mayor dimensión y fuerza, cuando en realidad parece estar refiriéndose a las llamas suramericanas; el que asevere que el cenzontle es apreciado por su plumaje; o el que defina al maguey como una especie de "cardo".

[35] Fraile dominico inglés que realizó un recorrido por la Nueva España entre 1625-1637, autor de la obra publicada en 1648 con el nombre de The English American his Travail by Sea and Land: / or / A New Survey / of the / West-Indias, / containing / A Journall of Three thousand and Three hundred / Miles within the main Land of America. / Wherein is set forth his Voyage from Epain to St. John de Ulhua; / and from thence to Xalappa, to Tlaxcalla, the City of Angeles / and / forward to México. With the decription of that great City, / as it was in former times, and also at this present. / Likewise his Journey from México through the Provinces of Guaxaca, / Chiapa, Guatemala, Vera Paz, TruxiJlo, Comayagua, with his / abode twelve years about Guatemala, and especially in the / Indian-towns of Mixco, Pinola, Petapa, Amatitlán. / As also his strange and wonderfull Conversión, and Calling from those / remote parís to his Native Countrey. / With his return through the Province of Nicaragua and Costa Rica, / to Nicoya, Panamá, Portobelo, Cartagena, and Havana, with divers / occurrents and dangers that did befall in the said Journey / Also, / A New and exact Discovery of the Spanish Navigation to / those parts; and of their Dominions, Government, Religión, Forts, / Castles, Ports, Havens, Commodities, fashions, behaviour of / Spaniards, Priests and riers, Blackmores, Mulattos, Mestizos / Indians and of their Feasts and Solemnities. / With a Grammar, or some few Rudiments of the Indian Tongue, / called, Poconchi, or Pocoman / By the true and painfull endevours of Thomas Gage, now Preacher of / the Word of God at Acris in the County of Kent, Anno Domini 1648 / London, / Printed by R. Cotes, and are to be sold by Humphrey Blunden at the / Castle in Cornhill, and Thomas Williams at the Bible in Little Britain, 1648.

Por su parte, los errores históricos surgen a partir de la discrepancia entre la supuesta veracidad del relato, escrito a partir de una visita real del abate de La Porte a la Nueva España, de la cual da noticia mediante una serie de epístolas que va fechando en determinado pueblo y ciudad, con la realidad novohispana, como por ejemplo el que el autor asiente que los antiguos indígenas adoraban a una "divinidad sin nombre"; diferencie entre dos tipos de cobre, uno blando, útil para hacer las vasijas michoacanas, y otro tan duro con el que se fabrican herramientas; el que asegure que el personaje al que acompañaba, don Juan Méndez, se hubiera hospedado en determinada fecha en el palacio virreinal; el que asevere que en la biblioteca de Santo Domingo exista un obra histórica muy importante escrita por un tal padre López; que relate costumbres que no existen, como los paseos al convento carmelita del Desierto; que describa en el centro de la plaza mayor de la ciudad de México "una columna de mármol y en su cima un águila de bronce de particular fábrica", monumento que nunca existió; o incluso que se atreva a describir cómo en la misma ciudad circulan más de 4,000 coches adornados con oro, plata y piedras preciosas, lo cual nunca tuvo lugar.

Por supuesto, Alzate desmiente todos estos errores y los anteriores con "la verdad", sustentada en la observación directa y la experiencia empírica, pero también, cuando lo considera necesario, recurriendo a fuentes autorizadas como Clavijero, el padre Venegas y el padre Furriel, etc.; sin embargo, no deja de sospechar que detrás de estos errores, prevalece, quizá junto con la ignorancia, la mala fe:

> Si el autor refiriese hechos de un siglo, ya podría conseguir sorprender la buena fe de algunos incautos lectores; pero que nos ministre falsedades acerca del tiempo en que vivimos, ¿no es el mayor arrojo y la mas atrevida desvergüenza?

Pero sin lugar a dudas, los errores que más lo sacan de sus casillas son los que tienen que ver con la descripción de las costumbres locales, ya sea indígenas o españolas, pues la pintura que presenta el abate La Porte pone en tela de juicio la moralidad y religiosidad de quienes las practican; situación que parece ratificar su sospecha de mala voluntad a la nación española. Ejemplos de este tipo de errores es el suponer que para los españoles es una costumbre permitida tener amantes; que los religiosos son tan ignorantes que son capaces de confundir las *Metamorfosis* de Ovidio con una Biblia hereje; o que las procesiones y otras festividades religiosas de carácter popular no sólo combinan elementos sagrados con profanos que rayan casi en lo demoniaco, sino que acaban en borracheras y zafarranchos que involucran tanto a civiles como religiosos:

> las gentes enmascaradas ejecutan muchas posturas y saltos delante del Santísimo Sacramento; otros bailan en rueda, cargan gatos y puercos vestidos, los que maullando y gruñendo en consorcio del canto de los hombres, forman el mas ridículo concierto; al tiempo de la Misa de media noche[36]

Por último, entre los errores "literarios" podríamos incluir algunos de carácter lingüístico: como corregir sansonfle por cenzontle, merle por maguey, o confundir un apellido español con otro de diferente origen; sin embargo, quizá el aspecto "literario" más importante que se cuestiona de manera implícita, es si la obra es una obra realista, histórica o, por el contrario, una ficción producto de la imaginación.

El problema consiste en que mientras que La Porte asegura que sus observaciones son resultado de un viaje real que realizó por la Nueva España, algunas de las noticias que ofrece no son ciertas ni pudieron serlo, es decir, ni siquiera son verosímiles, como prescribía la poética neoclásica para este tipo de obras. Un ejemplo de ello son los saltos espaciales del relato, pues el autor se traslada de un lado a otro sin que medie explicación alguna de cómo lo hizo y cuánto tiempo le llevó. Errores narrativos que Alzate cuestiona con sarcasmo, atribuyéndolos a la ligereza en el escribir: "Por un vuelo instantáneo, nuestro viagero pasa de México a Panamá". Ante esta situación, para Alzate sólo hay dos explicaciones posibles: o miente o lo mueve la mala fe, de modo que el autor engaña a los lectores que no conocen la Nueva España y se burla de los que la conocen.

Desde la preceptiva neoclásica a la que se adscribe Alzate, las obras debían ser verdaderas o, cuando menos, verosímiles, porque de otro modo se ubicarían en el terreno de la imaginación, la fantasía y la ficción, identificados con la mentira; y el crítico parece ubicar a la obra de La Porte en esta última categoría, lo cual equivale a declararla mentirosa, pues insiste en hablar de "la fecunda y libre imaginación" de su autor, a quien supone ha viajado por el mundo "con el vuelo de su ligera imaginación", además de catalogar lo que dice de "falsedades e improperios". La ubicación de la obra como ficción, y por tanto con la mentira, se establece de manera definitiva cuando Alzate desmiente algunos hechos que el autor declara sucedieron en la ciudad de México, comparándolos con los sucesos narrados en una novela:

[36] Quizá esto no estaba muy lejos de la realidad, porque como ya ha mostrado Juan Pedro Viqueira, en el siglo XVIII, los "ilustrados" novohispanos intentaron regresar todas esas manifestaciones de fervor popular a causes más espirituales, y un autor de la época, Hipólito Villarroel, en su obra Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España... señala también estos desaguisados.

> Al leer esto me parece que tengo a la vista la novela de los doce Pares de Francia; tan cierto es que D. Juan de Méndez se hospedó en el real palacio en 1750, como que el gigante Fierabrás combatió contra Olivares; y tan seguro que su dama llegó a México, como que la Dulcinea vivió en el Toboso.

De este modo, Alzate concluye que la obra es producto de la imaginación y, por lo tanto, la descarta como una obra histórica, es decir, "seria".

En cuanto al estilo de la crítica, el tono se anunciaban ya desde el subtítulo o epígrafe del escrito, donde Alzate denuncia la locura e insensatez de la obra: *Quis furor ¡quae te dementia cepit*? [Que locura, qué enorme insensatez...?].[37]

Los errores de la obra van moviendo la pasión y la molestia de Alzate, de modo que a la objetividad e imparcialidad ofrecidas les gana ese carácter intolerante al que nos habíamos referido y, pese a su propósito de no atacar al autor, acaba llamándolo *Autoris famelici*, lo acusa de exceso de imaginación, de plagiar a Tomas Gage, de mal intencionado, y de poseer un "carácter ligero y mentiroso", e incluso llega al extremo de dudar de que "tenga los sesos en su lugar".

La crítica abunda además en preguntas retóricas malintencionadas como las siguientes:

> ¿Piensa el Abate de la Porte que se ha construido algún canal por donde naveguen las naos de Acapulco a Veracruz?
> ¿un Viagero que ha girado (con el vuelo de su ligera imaginación) por todo el orbe, ignora la mucha tierra que se interpone entre el mar del Sur, y Océano oriental?
> ¿En qué mapas, en qué relaciones hallaría el autor tan extraña navegación?

También son comunes las exclamaciones maliciosas o irónicas, como "¡Que esto se imprima y se reimprima en el siglo de las luces!", "¡Bello descubrimiento!" o "¡Qué perturbación de noticia!".

Como advertíamos, este estilo que utilizó en uno de los primeros escritos de su *Gaceta de Literatura*, dirigido a un personaje ausente de otro país, sería el mismo que prevalecería en las demás, esgrimiéndolas también contra sus contemporáneos, lo que le granjearía enemistades y críticas.

[37] "Ah, Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!" en Virgilio, *Égloga* II, v. 69.

Podríamos decir también que en la crítica al abate La Porte, se pueden entrever los prejuicios del propio Alzate respecto a otros pueblos, así como su constante preocupación por "el qué dirán" de las naciones europeas respecto a la Nueva España, que conjuntamente con el patriotismo que siempre forma parte de su discurso, podría revelar quizá también su inquietud por su reputación personal:

> Si a manos de un habitante de la Turquía del Tíbet; y acaso de algún país culto, porque en todo terreno no faltan lectoras que creen de buena fe lo que registran impreso, llega la obra del célebre Viagero Francés; ¡qué juicio formará de la nación Española! Dirá y creerá, que la que ocupa la Nueva España es muy soez y muy ignorante.

Por último, como quizá Alzate pensó que no era suficiente divulgar esta crítica en la Nueva España para persuadir a otros de evitar los errores que le señaló a La Porte, ésta se publicó, con algunas leves correcciones, en el *Memorial literario de la corte de Madrid*, en mayo de 1788, es decir, al poco tiempo de haber sido publicada en México, quizá con la esperanza de que tuviera una mayor difusión entre los lectores europeos, para que estos supieran que Nueva España no era la tierra de ignorantes que podían suponer, y había sabios que podían impugnar los errores de personajes reputados -falsamente, según es su propósito comprobar- por historiadores o literatos.[38]

Para concluir, vale la pena recordar que las *Gacetas de Literatura de México* dejaron de imprimirse de manera repentina, en un momento en el que suponemos que Alzate tenía aun las fuerzas y el ánimo como para haberlas continuado durante algún tiempo más. No es posible saber si tuvo alguna noticia de lo que se avecinaba, si lo presintió, o acaso fuera sólo una coincidencia, pero, como bien lo advierte Moreno de los Arcos, en el último párrafo del último número publicado, fechado en octubre de 1795, el sabio novohispano defiende la pervivencia y utilidad futura de su trabajo:

[38] "Refutación de la Historia de la Nueva España que escribió el viajero Francés, alias el bate de la Porte, publicado en la Gazeta de literatura de México de 31 de enero de 1788, por Don Joseph Antonio de Alzate Ramírez, correspondiente de la Real Academia de Ciencias de Paris, y del Real Jardín Botánico de Madrid", Memorial literario, instructivo y curioso de la corte de Madrid, tomo XIV, Imprenta Real, 1788. Mayo de 1788, pp. 87-98. http://books.google.com.mx/books?id=3CwXAAAAYAAJ&pg=PA87&lpg=PA87&dq=%22Historia+de+Nueva+España,+abate+Porte%22&source=bl&ots=Qrgvk25dn7&sig=xVwym1g4hAspD0N5VxbeqRcnN-4&hl=es&sa=X&ei=zzBNUL3PHer1ygHl4YDgDQ&ved=0CDMQ6AEwAQ#v=onepage&q=%22Historia%20de%20Nueva%20España%2C%20abate%20Porte%22&f=false [Consultado en agosto de 2012].

> Algunos indiscretos piensan que las noticias que presentan las gacetas son efímeras; no es así, reviven a cierto tiempo y son el verdadero archivo de que se valen los que intentan escribir la historia de un país.

No supo cuánta razón tenía. Gracias a sus afanes, sus publicaciones periódicas han sido y seguirán siendo una rica fuente de información para reconstruir el complicado momento histórico en el que le tocó vivir, así como diferentes aspectos de las ciencias y las artes de su época, como es el caso de la crítica literaria, tal y como hemos intentado esbozar hoy.

Bibliografía

Alzate y Ramírez, José Antonio, *Gacetas de Literatura de Mégico por don José Antonio de Alzate y Ramírez, Socio correspondiente de la Real Academia de las Ciencias de París, del Real Jardín Botánico de Madrid, y de la sociedad Bascongada de Amigos del País*, Puebla, reimpreso en la oficina del Hospital de San Pedro, a cargo del C. Manuel Buen Abad, 1831.

Aureliano, Ramón, *et. al., Índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, México, Instituto Mora, 1996, pp. 13-35.

Boileau, Despreaux, *Arte poética de Mr. Boileau Despreaux, traducida en verso castellano y dedicada a la clase de poética del Real Seminario de Nobles*, por d. Juan Batista de Arraiza, Imprenta Real, Madrid, 1807.

Brun Martínez, Gabriel, *José Antonio Alzate y Ramírez*, Gobierno del Estado de México, s. a., Serie Nezahualcóyotl, Biografías de Grandes Personajes, Toluca.

Dictionnaire des journalistes (1600-1789). Édition électronique revue, corrigée et augmentée du Dictionnaires des journalistes (1600-1789). LIRE-Institut des sciencies de l'homme-Voltaire Fundation. http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr.

Esquivel Estrada, Noé (ed.), *Pensamiento novohispano 3*, UAEM, Toluca, 2002.

Hernández Luna, Juan, *José Antonio Alzate, Estudio biográfico y selección de Juan Hernández Luna*, Secretaría de Educación Pública, s.a., Biblioteca Enciclopédica Popular, 41, México.

Luzán, Ignacio de, *La Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies (ediciones de 1737 y 1789)*, Introducción y notas por Isabel M. Cid de Sirgado, Cátedra, Madrid, 1974.

Memorial literario, instructivo y curioso de la corte de Madrid, tomo XIV, imprenta Real, 1788. Mayo de 1788, pp. 87-98. http://books.google.com.mx/books?id=3CwXAAAAYAAJ&pg=PA87&lpg=PA87&dq=%22Historia+de+Nueva+España,+abate+Porte%22&source=bl&ots=Qrgvk25dn7&sig=xVwym1g4hAspD0N5VxbeqRcnN-4&hl=es&sa=X&ei=zzBNUL3PHer1ygHl4YDgDQ&ved=0CDMQ6AEwAQ#v=onepage&q=%22Historia%20de%20Nueva%20España%2C%20abate%20Porte%22&f=false.

Moreno de los Arcos, Roberto, *José Antonio de Alzate y Ramírez. Obras I. Periódicos*, edición, introducción, notas e índices por Roberto Moreno de los Arcos, Nueva Biblioteca Mexicana, 76, UNAM, México, 1980.

Terán Elizondo, María Isabel, O*rígenes de la critica literaria en México. La polémica Alzate-Larrañaga*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.

Villarroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de la Nueva España*..., CONACULTA, Cien de México, México, 1994.

Viqueira, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987.

LA EDUCACIÓN EN EL IDEARIO DE JOSÉ ANTONIO DE ALZATE Y JOSÉ MOZIÑO

Florencio Torres Hernández
SEC/AHEA
ftorres@mexico.com

1. Ideario educativo de José Antonio de Alzate

En este trabajo trataremos de abordar el ideario educativo, que tuvieron el polígrafo novohispano José Antonio de Alzate y José Moziño, quienes fueron algunos de los personajes destacados en la difusión de las ideas ilustradas, en la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva España. Estos dos intelectuales novohispanos tuvieron alguna relación de amistad, o por lo menos alguna identificación ideológica por medio de los escritos que publicaron, en los que hablan de la educación en la Nueva España. En estos artículos se puede apreciar una postura moderna y renovadora, ya que en su mayoría son críticas al escolasticismo que predominaba en las instituciones educativas de la época. En esta ponencia trataremos algunos ejemplos de su pensamiento expresado en la prensa dieciochesca.

Una de las críticas más fuertes que hace José Antonio de Alzate a los escolásticos es publicada en el prólogo de las *Gacetas de Literatura de México*, con fecha de 7 de septiembre de 1790. En ella, hace una serie de cuestionamientos hacia la filosofía tradicional "*Usque quo*? ¿Hasta cuándo? En un sentido totalmente diverso, ¿no se pudiera decir del mismo modo a los escolásticos?: *Usque quo*? ¿Hasta cuándo? ¿Hasta cuándo vuelvo a decir, rasgaréis ese obscuro velo que cubre vuestros ojos, y os impide ver la brillante luz del medio día?".[1]

[1] Alzate y Ramírez, José Antonio de, *Gacetas de Literatura de México*, Tomo II, pp. 1-2. Sobre la vida y obra de Alzate véase; Aceves Pastrana Patricia, *Periodismo científico en el siglo XVIII: José Antonio de Alzate y Ramírez*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001, p. 603. Véase también Saladino García Alberto y Saldaña Juan José (coords.), *José Antonio Alzate y Ramírez, Homenaje en el bicentenario de su nacimiento*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1999, p. 50; Rojas Rabiela Teresa (coord.), *José Antonio Alzate y la ciencia mexicana*, UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, Sociedad Mexicana de la Ciencia y de la Tecnología, SEP. México, 2000, p. 274; Saladino García, Alberto, *Ciencia y prensa durante la Ilustración latinoamericana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996. Véase también Terán Elizondo, María Isabel, *Orígenes de la crítica literaria en México: La polémica entre Alzate y Larrañaga*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001. Véase también Saladino García Alberto, *La Filosofía de la Ilustración Latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2009, p. 244. Véase

En estas palabras podemos ver a un personaje que por su trayectoria intelectual y su interés por descubrir y divulgar nuevos conocimientos, está preocupado y a la vez molesto con aquellas personas que eran las encargadas de educar a la sociedad de la Nueva España a finales del Siglo de las Luces. Es por eso que hace los señalamientos y críticas al modelo pedagógico de los defensores del aristotelismo, haciendo referencia a las reformas que, en la metrópoli, ya se estaban implementando desde el ascenso de los Borbones y, de manera concreta, desde la llegada de Carlos III como rey de España y de los territorios ultramarinos. En este sentido, Alzate señala:

> ¿Que, ni las repetidas órdenes de nuestros soberanos, ni el ejemplo de tantas y tan ilustres academias, ni los clamores y exhortaciones de tantos hombres sabios, han sido bastantes para recordarlos de ese profundo letargo en que os halláis sepultados? *Usque quo*? ¿Hasta cuándo, aristotélicos? ¿Hasta cuándo abandonaréis esa inútil jerigonza, con que bajo el pretexto de enseñar a los jóvenes los recónditos misterios de la naturaleza, les inspiráis, sino los más perniciosos errores, a lo menos los más extravagantes sueños y delirios de vuestra imaginación.[2]

En está forma, podemos ver cómo, en la carta "*Elogio de la filosofía moderna e impugnación de unas conclusiones y acto de física peripatética*", dirigida a fray Manuel Aparicio, el autor vuelve a manifestar su interés por el bienestar de la patria. En ella dice que "sólo el interés de la patria y crédito de la nación me ha estimulado a que le dirija esta carta, notándole uno de los más crasos errores que contienen las conclusiones de física que se han publicado".[3] Para dar mayor importancia a este asunto, Alzate se hace pasar por una persona introvertida, seria y temerosa: "por fuerza tiene que sufrir quien se resuelve hablar en público, principalmente en escritos apologéticos, que la mayor parte de los lectores suele calificar injustamente como producciones del espíritu de soberbia y sedición; por otra parte, no encuentro que semejantes obras puedan alentar con la esperanza de la gloria o de la alabanza".[4]

Ambas reflexiones encierran la postura de un intelectual conocedor de las prácticas educativas de los seguidores de la filosofía tradicional. El hecho de que Alzate hubiera recibido una educación un poco más tradicionalista y que, al mismo tiempo, estuviera

también Saladino García Alberto, *Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: J. A. Alzate y F. J. Caldas*, 2ª ed., UNAM, Centro de Investigaciones sobre América y el Caribe, México, 2010, p. 316.

[2] *Idem*. Sobre la enseñanza escolástica el mismo Benito Jerónimo Feijoo, en su Teatro crítico universal, al referirse a ésta, señala que "Este abuso reina mucho más en las cuestiones de Teología escolástica, que en las de Filosofía, o de Medicina". Más adelante cuestiona "¿De qué servirá, pues, aquella retahíla de silogismos? ¿O el oyente es capaz de proponer en forma silogística esta prueba, que se le dicta así resumiendo en materia, cuando llegue la ocasión de argüir, o no?".

[3] *Ibidem*, pp. 4-5.

[4] *Idem*.

al tanto de las novedades europeas era lo que le permitía afirmar que era necesario un cambio de mentalidad en las personas encargadas de la educación de los niños y jóvenes novohispanos, para que, para empezar, se cambiara la percepción que tenían los ilustrados europeos del hombre americano, quienes veían a los pobladores de América como animales carentes de razón.

Su interés por atacar a los defensores de la escolástica queda de manifiesto en el siguiente párrafo: " cuando todos saben que el talento de criticar lo malo es muy inferior al de producir lo bueno; y que no es lo mismo saber hacer la cosa, que notar sus defectos cuando está mal hecha; pero al ver lo mucho que se expone el crédito de la patria en tolerar impunemente unos papeles que pasando tal vez a la Europa, puedan granjearnos allá, cuando menos, la fama de cafres o iroqueses".[5]

Quienes tenían acceso a la educación eran las personas que formaban parte de la elite integrada por los comerciantes más ricos de la capital y de las principales ciudades de la Nueva España, así como los familiares de los hacendados y de quienes se habían aventurado tierra adentro en busca de yacimientos de oro y plata, que finalmente encontraron en ciudades como Guanajuato, Taxco, San Luis Potosí, Real del Monte, Zacatecas, Sombrerete, Fresnillo y Durango.

Entre estas personas, quienes alcanzaban los más altos grados educativos eran los sujetos que se habían formado como religiosos. Los religiosos tenían un gran peso en lo que se enseñaba durante este periodo. Eran ellos los que mantenían la escolástica como el modelo educativo de las últimas décadas del siglo XVIII, dejando a un lado la física moderna y otras áreas que en el viejo mundo tenían bien ganada su importancia.

Es debido a lo anterior que Alzate dice a fray Manuel Aparicio:

> intenta V. P. establecer que el estudio de la física no es propio de religiosos, y que sólo les conviene el de la peripatética. Este sin duda fue el objeto de V. P., porque de otra manera no sé cómo venga al caso la doctrina de san Agustín y santo Tomás, que quieren que los religiosos se dediquen principalmente a aquellos estudios que conducen más a la piedad.[6]

En respuesta a la actitud del fraile, Alzate realiza una defensa de la física moderna y ataca a los escolásticos, a quienes llegaría a acusar de haber propiciado que el país permaneciera en el atraso, en comparación con otros países. Luego de atacar al religioso

---

[5] *Idem.*

[6] *Ibidem*, pp. 8-9.

con "¿Qué inferirá V. P. de esto? ¿luego no deben estudiar física moderna?",[7] añade el polifacético pensador, en tono molesto:

> ¡Brava consecuencia! Debía V. P. ante todas cosas probar el supuesto falso que incluye semejante discurso; esto es, que la física moderna no conduce a la piedad; pero mientras así no lo hace, le suplico tenga la bondad de atender a las siguientes razones que alego, no porque juzgue ser necesarios muchos argumentos para demostrar una verdad tan clara; sino porque tengo por preciso combatir un error, que sería muy perjudicial a los progresos de la buena filosofía, si todos los peligrosos adoptasen el absurdo modo de pensar de V. P.[8]

En la reflexión siguiente se puede observar la defensa que José Antonio de Alzate hacía de la enseñanza de la filosofía moderna, así como su postura en contra del Perípato:

> si V. P. procede de buena fe, debe confesar se saca de la que se llama física en las escuelas: de suerte que dos son los defectos capitales, que se encuentran en ella: el primero no considerar las obras de la naturaleza, sino en entretenerse en cuestiones abstractas, después de cuya investigación quedamos tan ignorantes de los fenómenos naturales, como lo estábamos antes; y el segundo, atribuir éstas a unas causas supuestas y fantásticas, como se ve claramente en uno u otro fenómeno, que los peripatéticos tocan de paso y con mucho descuido, como la subida del agua en las bombas, los meteoros, cielos, etc., de que suele traer algo uno u otro curso peripatético.[9]

Esta vez el autor ataca cuestiones más precisas: la manera de educar de los escolásticos que, según nos dice Alzate, se perdían con sus silogismos a la hora de buscar respuesta a las abstracciones de la naturaleza, sin realizar observaciones y experimentaciones de los defensores de la filosofía moderna y que, con gran éxito, se aplicaban en las instituciones educativas de Europa.

Para finalizar su carta, Alzate critica al fraile por no contribuir al avance científico novohispano y, también, por no haber consultado alguno de los textos que hacían referencia a la filosofía moderna, mismos que le recomienda, además del curso filosófico del padre Celis cuyo contenido lo había publicado en un artículo anterior. José Antonio de Alzate concluye que fray Manuel Aparicio no tenía elementos para debatir sobre la introducción de la modernidad a la Nueva España. Asimismo, se despide de una manera muy sutil, reiterando su preocupación por ser útil a la patria:

---

[7] *Idem.*

[8] *Idem.*

[9] *Ibidem*, p. 11.

> Esto me parece lo suficiente para hacer ver a V. P. que exprimido y prensado de mil maneras su cuaderno de conclusiones, no da una sola gota de jugo, y por consiguiente que tuvo muy poco fundamento para censurar con tanto rigor a los más célebres filósofos, entre los modernos.
>
> Quizá habré incomodado a V. P. y ciertamente sentiré mucho; pero como en V. P. supongo un verdadero deseo del bien público, y el amor a la verdad que forma el carácter de los filósofos, y sin duda esmalta sus grandes virtudes y talentos; me animo no sólo a pedirle el perdón de mis molestias, sino también él que se digne de contarme por uno de sus más apasionados servidores.[10]

2. José Moziño[11] y la educación novohispana

Por otra parte, José Moziño fue otro de los personajes destacados por su trabajo intelectual y científico. Participó en la formación del Real Jardín Botánico y en la expedición científica de Martín de Sesse a Nutka. Moziño tenía los elementos necesarios

[10] *Ibidem*, p. 32.

[11] De origen humilde, José Mariano Moziño Suárez Losada nació en el Real de Minas de Temascaltepec, el 24 de septiembre de 1757. Realizó sus primeros estudios en su pueblo natal y en 1774 llegó a la ciudad de México para estudiar en el Real Seminario Tridentino. A los 21 años obtuvo el grado de bachiller en Filosofía y, dos años más tarde, presentó el examen de Teología, con lo que se convirtió en maestro e impartió diversas cátedras. Por su inclinación hacia la ciencia experimental, abandonó la vida religiosa y, en 1784, contrajo nupcias con doña Rita Rivero y Melo Montaño. Posteriormente, ingresó a la Real y Pontificia Universidad de México como estudiante de Medicina, donde obtuvo el grado de bachiller en 1787. Con el establecimiento del Jardín Botánico en la ciudad de México, Moziño se relacionó con su director, el naturalista Vicente Cervantes. Más adelante, se integró a la expedición botánica encabezada por don Martín de Sessé, quien lo propuso como integrante ante el virrey Revillagigedo, en 1790. Su primera tarea como explorador fue en los territorios de Querétaro, Valladolid, Guanajuato y Guadalajara. En 1791 realizó la expedición a Nutka. A su regreso, en 1793, fue comisionado por el virrey a las zonas de Papaloticpan y la Mixteca. Al año siguiente, fue enviado a estudiar la flora, la fauna y los minerales en Guatemala. Sus obras más importantes son *Flora mexicana y Plantae Novae Hispaniae*, escritas en colaboración con Martín Sessé, así como *Flora de Guatemala y Noticias de Nutka, Discurso sobre la materia médica, el estudio sobre la Polygala mexicana, y las observaciones sobre la resina del hule*. También escribió algunas colaboraciones en la *Gaceta de Literatura de México* de Alzate, con el seudónimo de José Velázquez. El 23 de marzo de 1803 viajó a España para nunca más volver a su país natal. En la metrópoli se desempeñó dos veces como secretario y cuatro como presidente de la Real Academia de Medicina de Madrid. Durante la invasión francesa fue considerado por los españoles como "afrancesado", por lo que tuvo que irse a Francia y, posteriormente, a Ginebra, donde fue catedrático de la universidad. En 1818 regresó a España y, dos años después, murió en la ciudad de Barcelona. Loera y Ch. de Esteinou, Margarita, *José Mariano Moziño*, Serie Nezahualcoyotl, Biografías de Grandes Personajes, México, Gobierno del Estado de México, s. a., p. 44; San Pío Aladrén, María Pilar de (coord.), *El águila y el nopal: La expedición de Sessé y Moziño a Nueva España (1787-1803)*, Madrid, Real Jardín Botánico (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Caja Madrid, 2000, p. 227. Véase también Brun Martínez, Gabriel, *José Antonio Alzate*, Serie Nezahualcoyotl, Biografías de Grandes Personajes, México, Gobierno del Estado de México, s. a., p. 39. Hernández Luna, Juan, *José Antonio Alzate, Estudio biográfico y selección*, Secretaría de Educación Pública, México, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1945, p. 26. Véase también Maldonado Polo José Luis, *Flora de Guatemala de José Mociño*, Ed., CSIC, CSIC press, 1996, España, p. 363.

para opinar sobre el estado en que se encontraba la educación novohispana, como lo hizo en el artículo titulado "Carta al P. Fr. Antonio del Valle sobre la inutilidad de la Escolástica", escrito por Moziño bajo el seudónimo de José Velázquez.

En este artículo, publicado por el sabio novohispano en la *Gaceta de Literatura de México*, el 6 de noviembre de 1789, se hace una crítica a la enseñanza escolástica en las instituciones educativas de la capital mexicana, donde el autor había sido educado y donde seguía instruyendo a la juventud. Al publicarse algunos escritos sobre la filosofía aristotélica, Moziño expresó su inconformidad, criticó a la tradición y, luego, envió el texto a Alzate para que lo publicara:

> extrañará acaso V. P. que saliendo impunemente todos los años innumerables conclusiones de filosofía aristotélica, los que ha impreso en este mes, me hayan hecho tomar la pluma, y desenvainar la espada de la crítica; pero las circunstancias de las cosas son tales que en el día cualquiera papelucho de éstos de desacreditar a toda nación, después de que por una especial misericordia del Sr. no estamos los americanos tan escasos de buen gusto, como por desgracia lo estuvieron nuestros antepasados en el siglo anterior, y que viven en esta corte muchísimos extranjeros y españoles europeos, acostumbrados a una literatura más fina.[12]

Los razonamientos de Moziño estaban basados en la cotidiana censura de los escritos que aparecían en la Nueva España. En cuanto esto sucedía, no faltaba quien los enviara a la metrópoli, donde se formaban ciertos prejuicios sobre la educación de los vecinos de ultramar. Por esta razón, él mismo realiza algunas observaciones a fray Antonio del Valle sobre la filosofía peripatética, contrastándola con la filosofía moderna. En este sentido, Moziño dice "hágame V. P. el honor de no confundir a los deístas y herejes libertinos con los filósofos cristianos, como nosotros no confundimos la filosofía cristianizada (de V. P. aprendí el vocablo) de los innumerables errores de Aristóteles y muchos aristotélicos".[13]

Para atizar más el fuego, añade líneas después: "Si V. P. habla solamente de los principiantes, que habiendo conducido su gramática pasan a las aulas a oír las primeras lecciones de Filosofía, imagino que no me podrá citar un solo filosofo moderno, que haya siquiera soñado que se deban poner en sus manos las obras de Descartes, Gasendo o Newton, para que adopten la opinión que les pareciere más probable".[14]

---

[12] Alzate y Ramírez, José Antonio de, *Gacetas...*, tomo I, pp. 604-605. *Cfr.* también, Aureliano, Ramón, Buriano, Ana y López, Susana, *Índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, Instituto Mora, México, 1996.

[13] *Ibidem*, p. 610.

[14] *Ibidem*, p. 613.

El autor menciona también que, al encontrarse los filósofos divididos en varios grupos, era más difícil que a través del hombre se llegase a la verdad, por lo que los argumentos debían ser examinados con imparcialidad y tomar lo más probable y conforme a la razón. Los defensores del Perípato, en cambio, expresaban que todos los modernos ignoraban la verdad porque se impugnaban unos a otros. A esto, el autor agrega que los filósofos no se impugnaban por espíritu de ganar a sus rivales intelectuales, ni por el deseo de vencerlos, sino porque con estas disputas se generaba la investigación para buscar varias alternativas que diesen solución a los problemas que se presentaban en el desarrollo de la ciencia moderna.

Moziño destaca otras ventajas de la filosofía moderna sobre la de los peripatéticos, al referirse a la lógica: "los primeros, persuadidos de que el objeto de ésta debe ser la averiguación de la verdad, y que por lo tanto nuestra principal atención se ha de dirigir a indagar los medios más seguros y constantes para libertarnos del error y del engaño, pusieron toda su mira en averiguar el origen de los errores, y las causas que nos inducen a ellos".[15]

Los filósofos modernos, basados en el uso de la razón y no de la autoridad, buscaban llegar al origen de los errores que, para ellos, significaba la interpretación del universo y el origen de la vida, por mencionar sólo algunos de los temas más controvertidos que se debatían entre la tradición y la modernidad. Los escolásticos, en palabras de Moziño: "por el contrario, confundiendo la sombra con la realidad, no es ponderable cuando se desvían del verdadero fin a que debían aspirar. Cargados de sofismas, de sutilezas, de cuestiones frívolas e impertinentes, únicamente propias para perder el tiempo, en vez de formar el entendimiento de los jóvenes, los corrompen y alucinan.[16]

Para los modernos, los argumentos de los aristotélicos eran falsos, llenos de retórica y de cuestiones que no tenían una utilidad práctica. Sólo quedaban en discursos y argumentaciones superficiales que no iban al fondo del asunto y buscaban mantener a la juventud en el tradicionalismo y en la obscuridad del conocimiento universal. De ahí que Moziño lanzara una crítica a su maestro acerca de la importancia que tenía la razón en el desarrollo de la filosofía: "creo que V. P no dará lugar en adelante a que se le aplique, y que reconociendo por una parte el peso de la razón, y convencido por otra de que por más que exprima su cuadernito no le podrá sacar mas que una u otra gota de lógica, tratará en lo restante de su curso de artes de aprender primero, y luego enseñar cosas útiles.[17]

[15] *Ibidem*, pp. 616-617.
[16] *Idem*.
[17] *Ibidem*, p. 618.

Esta crítica estaba sustentada en la forma en que los escolásticos enseñaban a sus alumnos con sus disputas literarias que debían aprenderse de memoria, para debatir entre ellos sobre el ente de la razón y sus aportaciones universales. Estas disertaciones se convertían en sesiones que no aportaban un beneficio al desarrollo científico, tan apreciado en otros lugares donde ya habían abandonado la enseñanza peripatética y desarrollaban la filosofía moderna. De este modo, el autor hace una recomendación al padre del Valle: "y es suplicar a V. P. que de cuando en cuando dedique algunos ratos ociosos a la lectura de la historia de la Filosofía; pues fuera de las grandes utilidades que puede proporcionarle este estudio, le libertará la censura de ciertos críticos fastidiosos y dedicados, que no parece sino que siempre andan buscando pelillos en que reparar".[18]

Moziño invita a su maestro a reconocer la importancia de la filosofía moderna para el desarrollo de las ciencias y para la utilidad pública, aunque lo hace con cierta moderación, tal vez por el aprecio que le tenía:

> la filosofía moderna sólo reconoce por fundamento la razón, y la experiencia de los hombres más ilustrados de todas las naciones, y que ella felicita los pueblos en que por fortuna se dedican los sabios a cultivarla. Tengo firmes esperanzas de que V. P. será uno de éstos, y no sólo reconocerá su ventaja sobre la antigua, sino que procurará hacer ver que por justicia ésta es la única que debe enseñarse, como más útil a la Iglesia y al Estado.[19]

Posiblemente, del Valle era de las personas que tenían más apertura a la introducción de la nueva filosofía. De ahí que su alumno Moziño lo invitara a estudiarla, para que reflexionara sobre las ventajas que ello representaba para la enseñanza de la ciencia. Por otra parte, el que José Antonio de Alzate y Ramírez publicara este artículo en sus *Gacetas de Literatura de México* muestra la importancia que tenía para el sabio novohispano que personas como José Moziño propugnaran por la difusión de la filosofía moderna y por su inclusión en los planes de estudio.

Otro artículo que también abordó un tema educativo fue el de "*Satisfacción a los padres franciscanos por lo que dijo de la Filosofía Moderna*", publicado el 20 de febrero de 1791 en la *Gaceta de Literatura de México.* En éste se aclaran algunos puntos de la crítica anterior, señalando que no se refería a la forma de enseñanza, sino a que, para el padre del Valle, la filosofía moderna era sólo una moda:

---

[18] *Idem*.

[19] *Ibidem*, p. 621.

> La censura que publiqué contra unas conclusiones del R. P. lector Valle no tuvo otro motivo que el epígrafe en que me pareció que aquel R. P quería dar a entender que el estudio de la filosofía moderna era un estudio que sólo se apreciaba por moda, y no porque el mismo peso de la razón obligara a ello. Yo en mis primeros años estudié la filosofía escolástica, y sin embargo de que mi maestro me calificó por uno de los más aprovechados de sus discípulos, concluido el curso de artes me encontré tan ignorante de la verdadera filosofía como al principio. Me dediqué al estudio de la Mecánica, y hallé que más aprovechaba con una hora de estudio en Nollet, que con tres años en Goudin, Palanco, Lozada y otros semejantes.[20]

El autor repite su crítica a la enseñanza tradicional, que consideraba en desventaja al compararla con la física experimental de Newton, basada en principios matemáticos.

En este sentido, José Moziño hace un reconocimiento a aquellos que en las últimas décadas del siglo XVIII se preocuparon por introducir el estudio de la filosofía moderna a instituciones como el Seminario Tridentino, los colegios de Propaganda Fide y los colegios del Arzobispado de México:

> mi experiencia me ha hecho ver cuánta ventaja sacan los jóvenes con el estudio de Jacquier, respecto de la que antes se sacaba con el de los escolásticos. Esta fue sin duda la persuasión de los sumos pontífices que establecieron este estudio en los Colegios de Propaganda Fide; ésta la de los reyes nuestros señores que la han mandado seguir en varias universidades de España; ésta la del Illmo. Sr. Inquisidor general que lo impuso en su Seminario Tridentino; ésta la del Exmo e Illmo. Sr. Arzobispo de México por cuya orden se sigue en sus colegios; y ésta finalmente la del Rmo. P. comisionario general de los franciscanos, siendo el cual provincial de Andalucía, desterró de su escuela la filosofía aristotélica e hizo florecer en ella el buen gusto junto con las ciencias útiles.[21]

El reconocimiento a las grandes ventajas de la enseñanza de la filosofía moderna hace que los ataques se dirijan nuevamente contra la escolástica, pues "Contra la filosofía peripatética se dirigieron únicamente mis tiros, y contra ésta se dirigirán siempre que se me presente la ocasión".[22]

---

[20] *Ibidem*, p. 763.
[21] *Ibidem*, pp. 764-765.
[22] *Idem*.

Con todo y su beligerancia, el autor es cuidadoso al marcar la diferencia entre la filosofía moderna y la teología, cuando hace referencia a dos franciscanos de nombre José Joaquín Oyarzabal y Miguel de Aguilera. Estos religiosos eran especialistas en la lectura de Sagrada Teología y habían hecho una exposición con la que demostraron un amplio conocimiento de materias poco tratadas por los "teólogos vulgares", como los llama el autor.

En su artículo, José Moziño ensalza la manera en que se condujeron los dos religiosos, señalando que los mismos conocimientos necesitaban los profesores, pues "estos RRPP lectores han acreditado suficientemente que bebieron sus sólidas doctrinas en las fuentes puras que debieran beber todos los que se llegan a encomendar de la enseñanza pública".[23] Con esto, el amigo de Alzate estaba reforzando su postura frente a la filosofía tradicional y resaltaba las ventajas que ofrecía la filosofía moderna, con la esperanza de que fuera aceptada en todas las instituciones donde se educaban los jóvenes novohispanos.

A manera de conclusión

El polígrafo novohispano José Antonio de Alzate, fue uno de los críticos más fuertes a los defensores de la física tradicional, que era impartida en las instituciones educativas de la Nueva España. En él se observa a un intelectual, cuyo interés por descubrir y divulgar nuevos conocimientos lo hacen criticar el modelo pedagógico utilizado por los escolásticos, puesto que según Alzate, se perdían con sus silogismos a la hora de buscar respuesta a los fenómenos naturales, sin realizar la observación y experimentación como lo hacían los filósofos modernos, por ello utiliza sus periódicos para divulgar los conocimientos que generaban en otras latitudes, además de cumplir con la premisa de la Ilustración el uso de la razón, el bien común y la utilidad a la patria.

Mientras que José Moziño, también utilizó la *Gaceta de Literatura* de Alzate como un vehículo para criticar a la enseñanza peripatética, que imperaba en las instituciones educativas de la capital novohispana. Ya que él mismo, había sido educado con este modelo educativo, por ello sabía perfectamente cómo eran impartidos los conocimientos. Por esta razón, Moziño defiende la filosofía moderna que estaba basada en el uso de la razón y la utilidad pública, además buscaba llegar al origen de los errores por medio de la observación y experimentación.

[23] *Ibidem*, p. 766.

Por su parte, los escolásticos seguían enseñando a sus alumnos con sus certámenes literarios, que debían aprenderse de memoria, para debatir entre ellos sobre el ente de la razón y sus aportaciones universales.

Bibliografía

Aceves Pastrana Patricia, *Periodismo científico en el siglo XVIII: José Antonio de Alzate y Ramírez*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001, p. 603.

Alzate y Ramírez, José Antonio de, *Gacetas de Literatura de México,* tomos I y II,

Oficina del Hospital de San Pedro, Puebla, 1831, ed. Electrónica. pp. 1-2.

Aureliano, Ramón, Buriano, Ana y López, Susana, *Índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez*, Instituto Mora, México, 1996.

Brun Martínez, Gabriel, *José Antonio Alzate*, Serie Nezahualcóyotl, Biografías de Grandes Personajes, Gobierno del Estado de México, Toluca, s. a., p. 39.

Hernández Luna, Juan, *José Antonio Alzate. Estudio biográfico y selección*, Secretaría de Educación Pública, Biblioteca Enciclopédica Popular, México, 1945.

Loera y Ch. de Esteinou, Margarita, *José Mariano Moziño*, Gobierno del Estado de México, Serie Nezahualcóyotl, Biografías de Grandes Personajes, México, s. a.

Maldonado Polo José Luis, *Flora de Guatemala de José Mociño*, Ed., CSIC, CSIC press, 1996, España, p. 363.

Rojas Rabiela Teresa (coord.), *José Antonio Alzate y la ciencia mexicana*, UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, Sociedad Mexicana de la Ciencia y de la Tecnología, SEP. México, 2000, p. 274.

Saladino García, Alberto, *Ciencia y prensa durante la Ilustración latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996.

Saladino García Alberto y Saldaña Juan José (coords.), *José Antonio Alzate y Ramírez, Homenaje en el bicentenario de su nacimiento*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1999, p. 50.

Saladino García Alberto, *La Filosofía de la Ilustración Latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2009, p. 244.

Saladino García Alberto, *Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: J. A. Alzate y F. J. Caldas*, 2ª ed., UNAM, Centro de Investigaciones sobre América y el Caribe, México, 2010, p. 316.

San Pío Aladrén, María Pilar de (coord.), Real Jardín Botánico (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Caja Madrid, *El águila y el nopal: La expedición de Sessé y Moziño a Nueva España (1787-1803)*, Madrid, 2000.

Terán Elizondo, María Isabel, *Orígenes de la crítica literaria en México: La polémica entre Alzate y Larrañaga*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001.

HOMENAJES

MAURICIO BEUCHOT
HOMENAJE

Adolfo Díaz Ávila

Sicelides Mussae, paulo maiora canamus,
Non omnis arbusta iuvant humilesque myricae;
Si canimus silvas, silvae sint consule dignae.

Virgilio, *Égloga*, IV

Encuadro este reconocimiento, a manera de homenaje, solamente a los méritos obtenidos por Mauricio Beuchot en el trabajo y dedicación al estudio y difusión del pensamiento y cultura novohispanos.

Dentro de la tesitura que ha normado el espíritu o alma de las investigaciones sobre el periodo en cuestión, como bien lo señalaba Marcelo Sada en el arranque mismo de estos encuentros ocurridos en la ciudad de Zamora, Mich., el de volver a "nuestro pasado con afán constructivo… a partir de una propuesta abierta al futuro que continúe y ofrezca algún cambio para mejor vivir este mundo",[1] repasaré someramente algunas pistas y huellas del camino recorrido por nuestro homenajeado en este campo de investigación y aludiré a sus posibles influencias hacia la conformación de su propio pensamiento.

Como objeto de estudio le ha ocupado mayormente el campo de la filosofía a partir de la elaboración de la historia de la filosofía de esta etapa, empresa que parece proveerle de una plataforma consistente para el tratamiento posterior de materias particulares: lógica, antropología filosófica, ética, filosofía social y política, filosofía del derecho, derechos humanos, como también lenguaje, arte y literatura, pero sin descuidar el tratamiento de la teología, todavía de capital importancia en aquella época en buena parte de sus intelectuales. Los estudios de Beuchot han conseguido, pues, abarcar todo el espectro del pensamiento novohispano, lo cual presta base a considerarlo autoridad en la materia.

Fuera de lugar estaría el intento de reproducir el contenido de la producción intelectual beuchotiana en la materia que nos ocupa, causal del homenaje; en su defecto podrían ofrecerse algunas pruebas sobre áreas y temas particulares.

[1] Marcelo Sada, citado en Noé H. Esquivel Estrada (comp.), *Pensamiento novohispano a través de los Encuentros Nacionales*, UAEM, Toluca, 2000, p. 10.

1. Lógica

Como primera área, de por sí punto de partida en la búsqueda del conocimiento de acuerdo al criterio de Beuchot, muy cultivado por los novohispanos, se encuentra el correspondiente a la lógica, abordada en trabajos, a partir de cuyos títulos queda en realce su amplitud y alcance: "El edificio lógico de fray Alonso de la Vera Cruz",[2] Introducción y traducción de obras de Tomás de Mercado como la de sus *Comentarios a Pedro Hispano*[3] y de su libro de *Los predicamentos,*[4] "La semiótica o teoría del signo en Tomás de Mercado";[5] La lógica en el curso de Francisco Acevedo, O. F. M.";[6] "El tema de las falacias en la Lógica mexicana (1605) de Antonio Rubio";[7] en coautoría con Walter Redmon, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*;[8] habría que mencionar trabajos de mayor alcance sobre historia de la filosofía en los que se incluye el tema de la lógica: *Filósofos dominicos novohispano*,[9] *Historia de la Filosofía en el México colonial*,[10] así también en obras que abarcan el campo general de la filosofía como el intitulado *La Filosofía en la América colonial,* en la que colabora con la parte dedicada a "la Filosofía en el México colonial y con el epílogo".[11]

Sirvan de muestra artículos sobre la lógica de Alonso de La Vera Cruz y de Tomás de Mercado. La capacidad del estudioso se alinea con la de los autores sometidos a estudio, de modo que los pronunciamientos sobre el valor e importancia de la obra de aquéllos se le pueden aplicar en buena medida a quien los emite.

A propósito de Alonso de la Vera Cruz nos dice: "Su gran competencia filosófica se aprecia sobre todo en sus obras lógicas: *Recognitio summularum y Dialectica resolutio*, ambas de 1554, que muestran el contenido de la docencia que se ejercía en los comienzos de la filosofía escolástica en México"; a pie de página advierte que por su valía merecieron ser reeditadas tres ocasiones en Salamanca, España.

[2] Mauricio Beuchot, *op.cit.*, pp. 23-28.
[3] Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, introducción y traducción de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1986.
[4] Tomás de Mercado, *Libro de los predicamentos*, trascripción, introducción y notas de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1996.
[5] Mauricio Beuchot, en Noé H. Esquivel E., (comp.), *Pensamiento novohispano No. 4*, UAEM, Toluca, 2003, pp. 19-26.
[6] *Idem*, en *Saber novohispano no. 2*, UAZ, Zacatecas, 1995, pp. 147-154.
[7] *Op. cit.*, pp. 137-146.
[8] Walter Redmon y Mauricio Beuchot, *La Lógica mexicana en el Siglo de Oro*, UNAM, México, 1985.
[9] Mauricio Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos*, UNAM, México, 1987.
[10] Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996.
[11] En *La Filosofía en la América colonial*, El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1996.

Puesto que no es el caso de repetir el contenido de los trabajos de Beuchot, me permito entresacar enjuiciamientos encaminados a enfatizar ideas que parecen responder a preguntas previas sobre si vale la pena dedicarse al estudio del pensamiento novohispano, una primera sobre la competencia de Alonso de la Vera Cruz en el campo de la filosofía y, la segunda, sobre el nivel alcanzado en la enseñanza universitaria en el México colonial ya desde el siglo XVI; un "indicador, nos asegura, de la alta calidad de la enseñanza filosófica en esa época inicial".[12] Tras el mismo objetivo de apuntalar la argumentación a favor de esas respuestas, otras expresiones vienen en su ayuda, pero, además, reforzadas con la demostración de la vigencia actual en cuestiones tratadas por los novohispanos. Así, en cuanto al tratamiento de la lógica analítica y tópica por parte de Alonso de la Vera Cruz; reconoce un alto grado de desarrollo y un afán de lograr el máximo rigor alcanzable en las deducciones "apurando la silogística, en tanto lógica de términos o de predicados, la cuantificación lógica y el control inferencial desde la parte sintáctica",[13] rebatiendo de ese modo pronunciamientos erróneos de detractores como Hamilton quien regateaba o negaba la cuantificación múltiple y cuantificación de los predicados en los escolásticos.

Mauricio, pues, insiste en la seriedad y profundidad con que se llevaba a cabo el trabajo académico en aras de conseguir una recia formación en los nuevos filósofos mexicanos: "Tal comienzo se dio al amparo de una concepción rigurosa, pero abierta, de la argumentación, según la cual el filósofo tiene como función producir argumentos válidos y detectar los espúreos".[14]

Ese rigor debe amparar la teoría de la ciencia en aplicación de la lógica analítica. Alonso de la Vera Cruz, parapetado en Aristóteles, nos refiere Mauricio, distinguirá el nivel axiomático de las ciencias con carácter de necesidad y universalidad en las formales y con carácter intermedio sobre lo que acontece las más de las veces, pero no siempre, esto es que, como lo sostenía Aristóteles, la ciencia sólo tiene lugar en lo universal y necesario, no en lo contingente, que corresponde en la actualidad científica al conocimiento hipotético y corregible. Aquél, un ideal que, por cierto, ni el propio Aristóteles pudo cumplir, añade Mauricio. No obstante, el esfuerzo interpretativo en Alonso de la Vera Cruz busca "profundizar en la naturaleza y características de los primeros principios en especial su necesidad y su auto evidencia (cosas que extrañan

---

[12] Muricio Beuchot, en Noé Esquivel Estrada (comp.), *Pensamiento novohispano a través de los Encuentros Nacionales*, UAEM, Toluca, 2000, p. 23.
[13] *Op. cit.*, p. 24.
[14] *Op. cit.*, p. 25.

a los filósofos de la ciencia actual)".[15] Un ideal, que en tanto aspiración, puede seguir espoleando el afán de saber ajustado al rigor, con todo y que en la modernidad fuera sustituido por el modelo hipotético deductivo.

Como fruto del acercamiento a de la Vera Cruz, Maurico Beuchot refuerza convicciones compartidas con aquél; en el trascurso de su repaso y estudio, por ejemplo, sobre la lógica, como disciplina imprescindible, sobre todo para el estudio de la filosofía, compromiso y responsabilidad que Alonso ejerciera con gran cuidado y excelente competencia.

Otro eximio representante de la filosofía novohispana estudiado ampliamente por Beuchot es Tomás de Mercado, de quien recupera no sólo doctrinas estrictamente filosóficas, sino también las que elaboró en atención a las necesidades de su época surgidas de la práctica en auge de las transacciones económico-comerciales, como lo fue la *Suma de tratos y contratos* de gran repercusión en tiempos posteriores.

Traeré a colación, muy brevemente, ideas contenidas en artículo de Mauricio sobre una parcela de la lógica disciplina, en la que sobresaliera Mercado, con el propósito de poner sobre la mesa otra prueba del alto nivel en el que se instalaron los filósofos novohispanos; se trata de la lógica modal conformada por aquel destacado representante. De entrada nos advierte que "Mercado dedica a las proposiciones modales un capítulo muy extenso. Con ello señala el gran aprecio que les tiene y la gran importancia que les concede".[16]

Puede ser propuesta como otra prueba fehaciente del tratamiento cuidadoso de cuestiones de la lógica en razón de las finas distinciones por llevar a acabo para resolver problemas y salvar atolladeros a los que pueden conducir las proposiciones modales, como es sabido, aquéllas en las que el verbo une los términos mediante alguna modificación causada por los "cualificadores modales". Mercado enlista los cuatro que restan si se deja a un lado los de "verdadero y falso": lo posible, lo contingente, lo imposible y lo necesario. Su tratamiento, en especial para legos en la materia, brinda oportunidad de percibir el modo de hilar tan fino de aquellos apasionados por la lógica.

---

[15] *Op. cit.*, p. 27.

[16] *Cfr.* Mauricio Beuchot, "La lógica modal en Tomás de Mercado (México, siglo XVI)" en Noé Esquivel (comp.), *Pensamiento novohispano*, *No. 3*, UAEM, Toluca, 2002, p. 12.

Las proposiciones modales califican de posible, de contingente, de imposible, o de necesario lo expresado en la proposición, pero de acuerdo a la manera en que esto ocurra resultarán dos clases de proposición modal, una compuesta y otra dividida. En la compuesta quedan unidos sujeto y predicado, por ejemplo, que "el vidente sea ciego" significa, nos explica Mauricio, que es posible que alguien simultáneamente sea vidente y ciego. En cambio, en la proposición modal dividida, sujeto y predicado quedan separados; ejemplo: "el vidente posiblemente es ciego" expresa que aquel que ve en un momento dado puede ser ciego en otro, esto es, aclara Mauricio, de manera sucesiva y no simultánea;[17] sin embargo, el asunto se complica al combinar lo verdadero y lo falso de cada una de ellas, puesto que, cuando una es verdadera, la otra es falsa, sobre lo cual testifica Mauricio, "esta fue una cosa muy notable y que llevó a muchas discusiones, se daba un diferencia de significado y de verdad en las compuestas y divididas: tenían diverso significado y diverso valor de verdad".[18] En todo ello se libra el tema lógico de la suposición de los términos, en torno a lo cual Mercado discute frente a los nominalistas de su época denominados por él como los "más recientes" o "modernos", a propósito de lo que éstos distinguían entre suposición material, aplicada, pues, al modo de la predicación y no a la cosa o asunto allí dicho. Allí Mauricio destaca la coincidencia con la distinción propuesta por Frege siglos después, entre lo mencionado y lo usado, y que, en Tarski, si se aplica a lo mencionado o material, corresponde al plano metalingüístico. Según Mauricio, "Mercado resuelve el problema diciendo que tanto el sujeto como el predicado se toman en acepción o suposición formal, esto es por las cosas o asuntos, no por las proposiciones mismas, como reza el texto mismo de Mercado: "pues hay algunos entre los [lógicos] recientes que juzgan que el dicho modal se toma siempre materialmente, de manera que el modo se predique siempre de la oración misma, no de la cosa significada,"[19] a lo cual se opone abiertamente Mercado: "[…] pues (como lo establecimos hace poco) en las modales no hablamos de las voces, sino de las cosas".[20]

La complejidad se acrecienta si el asunto es llevado al plano de la cuantificación en estas proposiciones modales. Para cumplir con ella, según Mercado, hay que tomar en cuenta la cantidad no sólo del sujeto sino también del predicado, esto es, de lo dicho y del modo de la predicación, de donde se colige que en las proposiciones modales se da una cantidad formal y otra virtual.

[17] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 12.
[18] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 13.
[19] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 13.
[20] Citado en Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 15.

Pero aun hay más. En estas artes de gimnasia intelectual, Mercado aprieta otro poco al proponerse trabajar las equipolencias o equivalencias de las proposiciones modales compuestas. Con el fin de salvar los retos de la combinación de las modales compuestas entre sí, Mercado, apoyado en un cuadro, enarbola cuatro reglas para realizar su oposición y equipolencia. Acudiré únicamente al resumen que proporciona él mismo: "Cuando de algo se afirma que es posible, no es imposible; y, al contrario, si es imposible, no es posible; y, si algo, es posible, su contradictorio no es necesario; pero si algo es imposible, su contradictorio es necesario". A propósito de una de ellas, Mauricio propone una enmienda a este texto de Mercado: "llama la atención, la frase 'cuando de algo se niega o se afirma que es posible, no es imposible'; tal vez debe decir simplemente: 'cuando de algo se afirma que es posible, no es imposible, pues, si se niega que algo es posible, se declara su imposibilidad'".[21]

A continuación, el enjuiciamiento final sobre este autor: "Mercado se manifiesta un excelente lógico por derecho propio, muy competente y a la altura de los mejores de España, en lo que fue seguramente resultado de su docencia mexicana".[22]

Estos ejemplos, comprueban, por un lado, la seriedad y el nivel alcanzado por los lógicos novohispanos, razón por la cual algunos de sus textos sirvieron para su enseñanza en la misma Europa, como bien lo testimonia la denominación que allá otorgaron al texto de Antonio Rubio, el de "Lógica mexicana", y por otro, comprueban la enjundia con la que Beuchot ha cumplido con el papel de estudioso de su obra y el mérito de haber exhumado la riqueza y valor de la obra de los novohispanos.

2. Historia e historiografía

Temática también abordada por Beuchot en trabajos presentados en encuentros anteriores, que justifican rendirle homenaje ganado a pulso, se ocupa de figuras relevantes de la historia y la historiografía de la Nueva España. Una de ellas, todavía poco reconocida por quienes conformamos el México actual, fray Bartolomé de las Casas, de quien habla en trabajo intitulado "Fray Bartolomé de las Casas, historiador y pensador social".[23] En unas cuantas páginas condensa la labor que en esos rubros desempeñó este personaje controvertido, digno de ser conocido a fondo, cuya vida y obra han estado estrechamente engarzadas. Por eso Beuchot antepone un resumen sobre una y otra que pueden resultar

[21] *Op. cit.*, p. 16.
[22] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 20.
[23] En Noé Esquivel (comp.), *Pensamiento novohispano, No. 2*, UAEM, Toluca, 2001.

ilustrativos para quienes carezcan de noticias al respecto. Por ejemplo es poco sabido que su padre y un tío acompañaron a Colón en su segundo viaje a América y que él a los 18 años llegó a la isla Española en 1502, habiéndose dedicado inicialmente a la minería y a guerrear contra indígenas rebeldes, en reconocimiento de lo cual recibiera cierto número de indios en encomienda. Ya después, al haber iniciado el dominico fray Antón de Montesinos una campaña contra el sistema de encomienda so pena de negar la absolución a quienes la practicasen, llega el momento en que Bartolomé de las Casas a la edad de 30 años renuncia a esa encomienda y, a partir de entonces, se dedica a defender a los indios; sus gestiones ante los reyes de España o representantes, los títulos de sus libros y escritos, tuvieron como objetivo esa defensa. Beuchot intenta no caer en los extremos al enjuiciar la obra historiográfica de De las Casas ni ocultar su apasionamiento por la causa indígena, sin por ello aceptar que hubiese dejado de ser objetivo, puesto que el propósito de la defensa iba acompañado, escribe, del "deseo de rescatar a los españoles de la culpa que adquirían al cometer tamaña injusticia […] El contrapeso –si no el equilibrio- se da en el rejuego dialéctico entre el amor a los indios y el amor a sus paisanos los conquistadores […]"[24] ¿Aventurado sería sospechar que en Mauricio, al contacto con personajes como fray Bartolomé, se iba incrementando el cultivo de su "hermenéutica analógica"?

Aquí aludiré a dos de las obras de Bartolomé de las Casas reseñadas por Mauricio Beuchot en *Pensamiento Novohispano: La Historia de las Indias y la Apologética historia*. En ellas reconoce la preferencia del autor en favor del indio al considerarlo como la parte más débil y haber sido objeto de injusticias a partir de una guerra carente de razón alguna. Así, vida y obra de De las Casas se consagraron íntegramente a luchar porque se fuesen eliminando atropellos. A manera de ejemplo, apoyado en santo Tomás argumentaba que no se podía obligar a aceptar la religión cristiana mediante la fuerza, puesto que una conversión de esa naturaleza resultaba inválida. Por cierto, Duns Scoto, hace notar Beuchot, había sostenido lo contrario que era posible obligar por la fuerza a la conversión.

En relación con el enjuiciamiento sobre la historiografía lascasiana en la *Historia de las Indias*, Mauricio secunda la apreciación de L. Hanke sobre el valor de dicha obra, en razón de la contemporaneidad del autor con los acontecimientos y personajes protagonistas de aquel entonces, a partir de 1502 y testigo presencial de varios acontecimientos, además, conoció y mantuvó contacto directo con otros testigos, como Hernán Cortés,

[24] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 13.

Bernal Díaz del Castillo; logró estrecha vinculación con prelados, misioneros y con los propios indígenas, todos agentes y pacientes de los hechos acaecidos.

En lo concerniente a las fuentes consultadas para su historia, "Las Casas, reconviene Mauricio, reunió numerosos manuscritos y tuvo acceso a la biblioteca de Colón; se queja de haber perdido algunos [...] pero es muy notable la cantidad y, sobre todo, la calidad de los que poseyó".[25]

La *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de las Casas amerita estudio aparte. Un tema de discusión en ese entonces la racionalidad sus grados en los indígenas, sobre el cual Mauricio entra en diálogo, aclara y tamiza puntos de vista externados por E. O'Gorman en el estudio introductorio a la edición de dicha obra publicada por la UNAM en 1967; se dice ahí que De las Casas "revela un atraso frente a las nuevas tendencias ideológicas que empezaban a hacerse sentir en la época [...] suele acontecer que, por congruente que sea una posición tradicional, cuando le toca la hora de ceder ante el empuje de nuevas exigencias [...] reclaman su reconocimiento por contradictorias que sean respecto de ellas".[26] Aquí interviene Mauricio reclamando que "No es claro que esto implique contradicción ni paradojas. Si mitigamos un poco nuestro historicismo, veremos que no porque se abandonaron ciertas posturas (como la tomista) fueron suplantadas por otras mejores (como se tiende a pensar que lo era sin más la humanista renacentista). No siempre lo último es lo mejor [...]".[27] Si para O'Gorman el humanismo ofrecía, como nota de su modernidad, un relativismo cultural, en opinión de Mauricio en eso mismo mostraba su debilidad o deficiencia porque "no supo integrar una igualdad esencial con un pluralismo accidental";[28] en otras palabras, debe cuidarse no caer en un relativismo absoluto. Ceder ante ello representaría caer en el extremo: un eurocentrismo recalcitrante, porque, argumenta Beuchot, si aquella modernidad renacentista propugnaba un relativismo en torno a la racionalidad de los seres humanos, se tendría que "legitimar la desigualdad entre los hombres, el racismo, la esclavitud y otras cosas peores [...] en cambio, el pensamiento tomista [...] salvó a De las Casas de incurrir en las posturas del moderno, humanista y 'avanzado' Ginés de Sepúlveda". [29]

---

[25] Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 15.
[26] *Op. cit.*, p. 17.
[27] *Ibidem*, p.18.
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*

Nótese en todo ello el asomo de una de las tesis que Mauricio fue construyendo con base en el conocimiento profundo de la historia de la filosofía y, de manera particular, de la línea aristotélico-tomista, como fruto de estudio de los novohispanos por la necesidad de adoptar posiciones intermedias que permitan salvar los escollos y los extremos, sin renunciar, por eso, al intento de alcanzar alguna comprensión en asuntos peliagudos. Así sucede con De las Casas, pues "confluyen las dos corrientes de la escolástica y el humanismo", asevera nuestro homenajeado; de la primera no cabe duda, de la segunda se dejan ver las influencias de Erasmo y Tomás Moro, el primero con su espiritualidad y el segundo con su utopía. Ambas, a mi parecer, son compartidas por Mauricio, entre otras razones, son por el anhelo de trascendencia que las pone en movimiento, un espíritu de renovación, la mirada dirigida hacia adelante, hacia lo mejor o más elevado. Para Mauricio, De las Casas profesó acendrado humanismo; incluso reconoció, por ejemplo, que en muchos aspectos "los indios se encontraban en un nivel mayor o por lo menos igual de cultura que los europeos",[30] en palabras de Beuchot.

3. Filosofía jurídico-política. Derechos humanos

En el último inciso Breuchot recupera la filosofía jurídico-política de las Casas, su preocupación por la justicia como bastión de la Escuela de Salamanca, representada por Domingo de Soto, continuador de Vitoria, así como la doctrina del derecho natural, que incluye el derecho a la libertad del hombre fincada en su racionalidad, el derecho a la potestad o dominio sobre sus pertenencias, el derecho a la sociabilidad o a vivir en comunidad, lo cual exige el derecho de contar con leyes justas y un gobierno adecuado. El sustento de ello está fincado en el derecho natural que proporciona sentido y orientación a los demás y, como recientemente dice Mauricio, lo reconocen pensadores como E. Bloch y J. Habermas; es decir "que la única fundamentación racional o filosófica que podrían tener los derechos humanos está en un derecho natural que los sustente".[31] Ahora bien, este entendido "tan básico y universal que viene a ser muy reducido y elemental, es un pequeño conducto de mínimos [...] (con) los preceptos indispensables para salvaguardar la existencia del hombre [...]".[32]

En conclusión, en cuanto a la historiografía, su reseña de acontecimientos y enjuiciamiento de De las Casas oscila entre certezas absolutas y relativismo subjetivo, por el hecho mismo de que toda interpretación implica a quien la lleva a cabo. No obstante, en De las Casas

[30] *Ibidem*, p. 20.
[31] *Ibidem*, p. 23.
[32] *Ibidem*, p. 24.

se constata el nivel de objetividad propio de la historiografía, con todo y la indignación que manifiesta ante las injusticias perpetradas contra los indígenas.

En el balance crítico que Beuchot emite sobre el gran ser humano que fuera el fray, además de colocar su obra en el sitio más sensato y compartir la pasión por la defensa de la justicia para con los indoamericanos, se deja ver el aprecio y la consanguineidad de pensamiento humanístico integral en todos los niveles en que ambos coinciden.

4. Tesis de Mauricio Beuchot

Algunas tesis de Beuchot, originadas o aunadas al redescubrimiento del pensamiento novohispano que pudieran ser sometidas a consideración, serían las siguientes:

- Ejercicio y puesta en obra del pensar filosófico como estrato básico ineludible en el esclarecimiento de cuestiones en torno a lo específicamente humano, sin desatender pronunciamientos válidos de pensadores tanto del pasado como del presente.
- Apego a las exigencias y rigor de la lógica ,y el recurso a la argumentación validada y fundamentada en las empresas del estudio, reflexión y discursividad en las ciencias humanas.
- Cultivo y cosecha en los ámbitos de la antropología filosófica, por los que se ha librado el esfuerzo y la conquista de caminos del ser, a través del puente que los novohispanos fungieran para conectarse y conectarnos con el pasado cultural prehispánico y en sus esfuerzos por tramitar los efectos del encuentro de culturas en los siglos XVI y XVII, como también desde su propio presente, pero con toda su carga de ideales por alcanzar; por tanto una recolección crítica y una puesta en movimiento del cometido histórico cultural que exige la continuación y proceso por parte de quienes provenimos de aquellas etapas.
- Proseguir la lucha por la justicia en los planos de la ética, de los derechos humanos, del derecho natural y en las pruebas a las que se ve sometida tanto en la política como en las relaciones interculturales. En otros términos, cumplir con el deber de la memoria, exigido por esa misma justicia, como *mneme* y como *anamnesis*.
- Estar abiertos a la escucha y al diálogo, también a las expresiones del arte, en este caso novohispano, para hacerse cargo de su decir mítico-simbólico, con el fin de extraer de ellas sentidos sobre los cuales validar nuestro compromiso de ser y existir como pueblo, nación o cultura.

- Dejarse decir por la historia, como aconseja Paul Ricoeur, sin fatalismos y con anhelo de liberación de las promesas no cumplidas, dado que las gentes "del pasado tenían sus esperanzas y proyectos, muchos de los cuales se han visto decepcionados".[33] Así que propone parapetarse en la neo-hermenéutica, también con Gadamer y su concepción de la historia efectual, al asumir el postulado de "ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos, sino desde su propio horizonte histórico";[34] pero, además, cumplir, en tanto historiador o intérprete de la historia, con la obligación de mediar la tradición histórica "con el presente de su propia vida, si es que quiere comprenderlo, con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro".[35]

En resumidas cuentas se trata de una tesis ciento por ciento beuchotiana que, cabe suponer, se ha nutrido y fortalecido al contacto con la obra de los pensadores novohispanos; una ya reconocida propuesta de la "hermenéutica analógica".

5. Recuento sumario

- Ha sido fundador pionero, situado a la vanguardia de esta empresa comprometida con el rescate, revalorización y puesta al día de su vigencia en la actualidad de la riqueza cultural legada desde la etapa novohispana, otrora ninguneada, sin descuidar campo alguno del espectro que la conforma: filosófico, teológico, historiográfico, artístico, literario, etc.
- Su trabajo y aportación han rebasado el plano de la simple repetición, porque han cumplido con la función heurística de descubrimiento e invención, posicionándose en el nivel de la creación o *poiesis*, así, respecto de la filosofía, no se contenta con rehacer su historia, sino que, con ocasión del trabajo sobre el pensamiento novohispano "hace filosofía".
- En sus estudios demuestra haber practicado un tipo de conocimiento no meramente objetivador y aséptico, sino el de una profunda empatía, convencido del valor e importancia de la obra y vida de los autores sometidos a estudio. Sin mucha dificultad podrían rastrearse pistas en sus textos para comprobarlo, pues con buena parte de aquéllos se identifica; son para él modelos a los que, a mi parecer, intenta no sólo seguir y emular, sino acrecentar su legado.

---

[33] Paul Ricoeur, *Crítica y convicción*, Síntesis, Madrid, 1995, pp. 172-173.
[34] H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 373.
[35] *Ibidem*, p. 414.

- Le encuentro parecido con Hermes, aquel portador, intérprete, emisario y co-creador tan celebrado en la antigüedad clásica, por cuanto, en los términos de aquella "historia efectual", ha conseguido ampliar y poner en movimiento buen recaudo de los sentidos y aspiraciones de los novohispanos en sus afanes nutridos de utopía.
- El biógrafo de Tomás de Aquino narra cómo, ya a punto de culminar la tercera parte de la Suma, el aquinate escuchara una voz que desde lo alto le decía: "has escrito bien de mí"; lo mismo podría emanar de los labios de los novohispanos: "Mauricio, has escrito bien de nosotros".
- No menos meritoria es su labor docente ejercida también en torno al pensamiento novohispano, bien comprobada durante décadas, testimoniada en los frutos de sus discípulos y seguidores, según lo comprueba el elevado número de trabajos publicados.
- Es un humanista "en vivo", que dentro y fuera de las aulas, en la teoría y en la práctica cotidiana, como profesor, compañero y amigo, ha demostrado alta calidad humana; muchos de los participantes y colaboradores en esta tarea en torno a la época Novohispana, incluidos quienes han terminado su ciclo de vida, podrían testimoniarlo.
- Pruebas y razones que legitimen un homenaje las hay más que suficientes; pero permítanme aludir a una más: la celebración de este Vigésimo Quinto Encuentro galardonado con arreboles de plata, que también habla del papel ejercido por Mauricio como impulsor y organizador.

Por todo lo aquí apuntado se podría confirmar que el anhelo de trascendencia -aspiración legítima en pos de una existencia fructífera- en Mauricio, ha sido en buena parte satisfecho; por eso, depositaríamos en sus propios labios la última exclamación de esta homenaje: "***non omnis moriar***".

HOMENAJE AL DR. ARTURO RAMÍREZ TREJO

Cecilia Jaime González
Colegio de Letras Clásicas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
cecilia_jaime27@hotmail.com

I. Presentación

Es para mí un gusto inmenso que, en el marco del *XXV Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, se me permita hablar sobre una persona muy querida y admirada por mí. Es también un gusto que esta persona me considere su discípula, pues este contrato intelectual expresa confianza, cercanía y cariño.

He sido convocada aquí para hablar de uno de los pilares del Instituto de Investigaciones Filológicas, de la Facultad de Filosofía y Letras, y del Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, quien, también ha entregado su labor docente a cada estudiante que se ha sentado en su aula desde 1968, y ha dedicado gran parte de su vida al estudio de la retórica novohispana. He sido convocada aquí para hablar del doctor Arturo Ramírez Trejo y espero poder hacerlo con la dignidad que se merece.

II. Formación académica de Arturo Ramírez Trejo

Tengo el honor de conocer al Dr. Ramírez Trejo desde hace casi 20 años, primero como mi profesor de lengua griega en el Colegio de Letras Clásicas y después como colega ya que fui su adjunta durante cuatro años. Durante ese tiempo pude aprender no sólo griego, sino también el verdadero sentido de la vocación humanista y la disciplina del estudio.

Él, como muchos miembros de la Facultad de Filosofía y Letras, es también un híbrido, ya que estudió filosofía y teología en la Universidad Gregoriana de Roma y letras clásicas en Salamanca, donde fue discípulo de Ruipérez. Es, además, autor de varios de los programas de estudio de Griego en el Colegio de Letras Clásicas.

Como investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas, ha traducido a Heródoto, a Menandro, a Galeno y a Aristóteles. Ha dirigido más de veinte tesis y ha publicado decenas de artículos en revistas arbitradas. No está de más mencionar que, como parte de su trayectoria académica, es investigador titular definitivo, de tiempo completo, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, desde 1985. Todo lo anterior, más que datos, son prueba manifiesta de que el Dr. Ramírez Trejo ha sido un hombre dedicado, en cuerpo y alma, al trabajo, la docencia, la escritura y la investigación.

III. Sus investigaciones sobre retórica novohispana y su participación constante en el Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano

A partir de que hizo la traducción de la *Retórica de Aristóteles*, el Dr. Ramírez Trejo centró su atención en el estudio de esta disciplina con publicaciones varias que analizaban la retórica de la Grecia clásica desde varios enfoques, por ejemplo, la cuestión de la verdad en el discurso. Con estos antecedentes fue que, desde hace ya varios años, empezó a enfocar su trabajo, específicamente, en el estudio de la retórica en la Nueva España desde el siglo XVI hasta el XVIII, abarcando varios aspectos, entre los que destacan el origen, el desarrollo, la doctrina, la teoría y la argumentación.

En 1984, como parte de un convenio entre el Instituto de Investigaciones Filosóficas y el Instituto de Investigaciones Filológicas, se creó un grupo de investigadores coordinado por el Dr. Mauricio Beuchot, con el fin de estudiar la filosofía novohispana. En dicho grupo estaban los doctores Antonio Gómez Robledo, Bernabé Navarro, Alejandro Herrera y Laura Benítez, todos provenientes del Instituto de investigaciones Filosóficas, mientras que del lado de Filológicas se encontraban los doctores Germán Viveros, Roberto Heredia, Ignacio Osorio y nuestro homenajeado: Arturo Ramírez Trejo. La labor principal del grupo fue hacer la traducción y los estudios monográficos para la *Bibliotheca Philosophica Latina*.

Ahora bien, su trabajo como investigador del pensamiento novohispano y como participante con ponencias en los Encuentros de Investigadores del Pensamiento Novohispano puede resumirse en los siguientes rubros:

El rescate biográfico y de la obra del agustino fray Juan Zapata y Sandoval, mediante el hallazgo y la difusión de documentos biográficos y la edición bilingüe, latín-castellano en cuatro volúmenes, de la obra *De iustitia distributiva*. Además tiene a la mano *copia de más de cien folios de cartas manuscritas*. Con ello ha presentado en el foro de Investigadores de la Filosofía y del Pensamiento Novohispanos, ponencias sobre los siguientes temas:

- La biografía documentada de Juan Zapata y Sandoval, obispo de Chiapas (1613) y el proceso de edición de su obra en 1609, así como el proceso de rescate y de edición en nuestros días. Asimismo ha abordado aspectos específicos de la obra de este autor con ponencias como *Conciencia y noción de la patria en Juan Zapata y Sandoval (1609).*
- La novedosa definición de justicia, la doctrina sobre impuestos y tributos, la cuestión en torno a la guerra de conquista y evangelización, y la doctrina sobre el Regio Patronato indiano.
- En lo apologético: la denuncia del enriquecimiento ilícito de obispos, clérigos y civiles a costa de los indígenas, así como de la explotación en las minas y en lugares muy alejados del domicilio de los indígenas, que hasta destruía familias. Y también la censura de la injusta exigencia de impuestos y tributos en moneda (reales) o en especie (como el de la gallina).
- La presentación de la biografía del agustino fray Fermín Ylarregui (prior y maestro en el Colegio de San Pablo en la ciudad de México) y de su manuscrito *Oriunda Philosophia*, escrito entre 1717 y 1718, cuya transcripción, traducción y edición está en proyecto. Sobre ésta explica que destacar el adjetivo "oriunda" da cuenta de la importancia del pensamiento de los criollos agustinos de los que, si bien muchos textos no se publicaron, se conservan varios manuscritos para fortuna nuestra. Además presentó la doctrina de Ylarregui acerca del *modus sciendi* (modo del saber) y sobre el *término* en la dialéctica y los *Universales* en la lógica, este último versa sobre dos disputaciones fundamentales: la primera acerca de la *identidad y distinción* como fundamento de los universales y la segunda en torno al universal *lógico* y el *metafísico*.
- Como parte de la tradición clásica en la Nueva España, ha presentado estudios relativos al origen, desarrollo y doctrina de la retórica novohispana, donde afirma que "cuando los españoles y los indígenas intentaron comunicarse mutuamente sobre el concepto de la verdad que unos y otros profesaban en torno a su propia realidad y sobre la persuasión del mensaje de sus culturas se hizo indispensable la retórica".[1] Asimismo, sobre este rubro ha tratado también la peculiar definición de Retórica, las nociones y estructura de la misma como tópicos, partes del discurso, la retórica de la Evangelización, la prédica y el sermón.
- Ha dado a conocer autores, obras y manuscritos, así como bibliografía especializada. Dentro de ese trabajo se incluyen algunas ponencias acerca de la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés, de quien ha escrito varios artículos y presentado algunas ponencias en el Convegno Internazionale "Diego Valadés e la *Rhetorica christiana*", Università degli Studi di Perugia.

[1] Ramírez Trejo, Arturo, "La retórica novohispana: Origen, desarrollo y doctrina (siglos XVI-XVIII)" en *Nova tellus*, 30-1, 2012, pp. 149-165.

- Ocasionalmente ha expuesto otras cuestiones afines, como la renovación de la escolástica en la Nueva España, las bulas pontificias y las guerras de conquista y de evangelización en la Nueva España; Veracruz, Zapata y Rivadeneyra: la tradición novohispana sobre el Regio Patronato indiano. Recientemente ha hablado sobre patria y democracia en el discurso novohispano.

Muchas de estas aportaciones al estudio de la retórica han sido publicadas por la revista *Pensamiento Novohispano.*

Merece la pena destacar que el Dr. Ramírez Trejo ha enfocado cada uno de sus escritos, como él mismo señala, hacia lo que en el futuro deberá convertirse en un tratado o historia de la retórica novohispana.

IV. Arturo Ramírez Trejo como profesor y amigo

Comenzaré por narrar parte de la rutina del profesor Ramírez Trejo. El doctor llega cada lunes y miércoles a la entrada de la Facultad de Filosofía y Letras de Ciudad Universitaria gracias a "su chofer", que bien puede ser el conductor de un taxi o alguno de sus hijos. Una vez que ha entrado, compra un café en la cooperativa, entra al salón, saluda y comienza su clase. Jamás se sienta y siempre lleva en una carpeta negra el material para cada alumno; siempre completo y preparado. Después, saca disco compacto de respaldo o su memoria usb, indica el archivo que se debe seleccionar: una imagen, texto, canción, etc. Esas memorias electrónicas contienen gran cantidad de datos que le ayudan a impartir su clase.

Sin embargo, debo decir que es grande y prodigiosa su memoria, pues almacena no menos de 42 años de clases, de vocación, de respeto infinito hacia los alumnos, de anécdotas, chistes, referencias a su rancho en el Estado de México (cuyas descripciones lo hacen a uno conocerlo sin siquiera haberlo visitado), de dictámenes, artículos, listas de calificaciones y fuentes antiguas. Así pues, en la clase de griego la memoria del profesor Ramírez Trejo es su más confiable y mejor respaldo. Yo tuve el gusto de ser su ayudante, su herramienta, sus ojos, su amiga y, algunas veces, gracias a su inmerecida confianza, su colega.

Una clase con él es siempre divertida. El semestre comienza con la advertencia de que se trabajará con el Griego y no con la gramática. Al doctor Ramírez Trejo se le puede dar cualquier texto, que leerá y traducirá sin lugar a dudas. Aunque conoce las limitaciones de los alumnos, nunca los subestima y mucho menos los humilla. Por el contrario, como hace todo buen profesor, los instruye. El griego con él se escribe en homérico, en dórico, en jónico o en *koiné*, variante dialectal que siento es su favorita. El griego con él se mide, se conoce bien y se entiende. El semestre termina con varios consejos: el primero dicta que uno no debe casarse hasta después de titularse, el segundo apela a que uno siga estudiando el griego, y el tercero es más bien una advertencia: "Mujer que sabe latín, ni tiene marido ni tiene buen fin".

Puedo decir que a su lado he comprendido el valor de la modestia, pues a pesar de que conoce todos los recovecos más intrincados de la lengua griega, nunca hace alarde de ello. Siempre deja claro a los alumnos que el título que obtengan al final de sus estudios sólo les dará la licencia para estudiar a los clásicos, que es apenas el inicio de la carrera de todo filólogo. A su lado he disfrutado y aprendido en cada clase en que habla de la voz media o de los tiempos del sistema verbal griego, como el aoristo, el perfecto, el pluscuamperfecto, etcétera. Gracias a eso ahora puedo ver el ritmo expresado en la prosa y poco a poco descubro el contenido semántico de los versos, de los cuales ya tengo mi favorito: el yambo. Nunca antes había estimado a Arquíloco tanto como lo hago ahora.

Él ha sido para mí una inspiración, no sólo por el rigor con el que ha llevado a cabo su labor tanto en la docencia como en la investigación, sino por el infinito amor con el que cada día comienza una nueva jornada de trabajo. Puedo decir que él restituyó mi amor por los clásicos justo, cuando la arquitectura empezaba a desviar mi camino. Me devolvió la disciplina del estudio y acrecentó el ineludible compromiso con la Universidad Nacional Autónoma de México.

De él he aprendido una valiosa lección que me ha servido a lo largo de mi corta carrera académica y profesional: que es mi trabajo el único que hable de mí y por mí. A veces, cuando nos dábamos un tiempo, platicábamos en los pasillos de la Facultad acerca de sus proyectos, del universo de sus ideas en desarrollo y por desarrollar, de sus inicios como académico, de sus primeros grupos, de sus hijo, quienes lo han llenado de orgullo, de sus próximas ponencias, de los textos que se le antoja traducir. Todo eso me cuenta.

Cuando le hice algunas preguntas para redactar este discurso, me dijo que ni lo lisonjeara en exceso ni lo vituperara. Así que quiero terminar diciendóle que usted es mi inspiración, mi ejemplo de amor y dedicación al griego, de trabajo sin pretextos, de responsabilidad y de respeto. Muchísimas gracias, doctor, por sus enseñanzas, por la valiosa oportunidad de trabajar a su lado, y por dejarme compartir parte de su tiempo, de su vida.

Quiero felicitar también al Dr. José Quiñones Melgoza, a la Dra. Carmen Rovira Gaspar, al Dr. Mauricio Beuchot Puente y hacer una mención muy especial para mi también maestro, el Dr. Roberto Heredia Correa, que ya no está físicamente con nosotros, pero que fue un elemento primordial de los *Encuentros de Investigadores del Pensamiento Novohispano*.

HOMENAJE A JOSÉ QUIÑONES MELGOZA
DE OVIDIO Y LA URBE ETERNA A LLANOS Y MÉXICO: UN HUMANISTA CON ALMA DE POETA

Laura Denise Montes de Oca Fernández
Universidad Nacional Autónoma de México
hades_kukulkan@hotmail.com

En 1938, mientras en España se vivían los crueles días de la Guerra Civil y en México Lázaro Cárdenas declaraba la expropiación petrolera, en un pequeño pueblo de Michoacán, llamado Coalcomán, vio la luz del sol por vez primera, el 11 de mayo, un niño que con el paso de los años se convertiría en destacado humanista, excelente académico, gran ser humano e irremplazable guía para sus pupilos.

Los hados le dieron por nombre José Quiñones Melgoza y una estrella tan brillante que difícilmente puede ser opacada en las noches nubladas. Es tanto el fulgor proyectado por el astro como la dedicación que él ha demostrado a lo largo de su carrera.

Cursó los estudios de bachillerato en el Colegio del Estado de Chilpancingo, Guerrero, pero la curiosidad por la literatura ya había nacido desde que estudiara, en el Seminario Diocesano de Tacámbaro Latinidad, estudios concernientes, pero muy superiores a la secundaria de la SEP. Tras esta aventura, José Quiñones anhelaba ser el primero en la familia, en obtener un grado académico, por lo que decidió abandonar su pueblo natal y trasladarse a la capital para ingresar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pues era y sigue siendo la única institución en el país que imparte la carrera de Letras Clásicas.

Así, José Quiñones llegó a la ciudad de México en la década de los sesenta. Debía trabajar para poder pagar sus estudios, por lo que en ocasiones no le daba tiempo, incluso, de hacer las tareas. No obstante, su gran capacidad para las lenguas, la memoria prodigiosa que siempre ha tenido y su profundo amor al conocimiento, fueron armas que le ayudaron a destacar en los estudios tanto de cultura clásica como de novohispana. Es relevante mencionar que concluyó la licenciatura en tres años y que, desde 1961, siendo aún estudiante, entró a trabajar en la Biblioteca Nacional. Ya siendo egresado, durante dos años impartió cursos de literatura universal, medieval, Siglo de Oro, moderna y contemporánea, entre otras, en la Universidad de Guanajuato.

Obtuvo el grado de licenciado defendiendo la investigación intitulada *Influencia de Ovidio en México en los siglos XVI y XVII* en 1967, mismo año en el que se convertiría en catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria, plantel 5. Sería hasta 1970 cuando se incorporaría como académico de la Facultad de Filosofía y Letras, coincidiendo con su nombramiento de investigador en el Centro de Traductores-Investigadores de Lenguas Clásicas. Posteriormente, en 1976, alcanzó el grado de maestro, con la tesis *La libertad en las* Epístolas desde el Ponto, del poeta latino Ovidio. Para el doctorado, en 1979, presentó el estudio con edición, traducción y notas del *Diálogo en la visita de los inquisidores; representado en el Colegio de San Ildefonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos de Bernardino de Llanos*. En ambos casos, se le concedió mención honorífica. Además, su tesis de maestría fue publicada en la colección "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana" y la de doctorado, en el número 15 de "Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos del IIFL".

Cabe destacar que, junto con el Dr. Roberto Heredia Correa, el Dr. Tarsicio Herrera Zapién y el Dr. Ignacio Osorio Romero, José Quiñones fue uno de los cuatro fundadores del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de nuestra máxima casa de estudios, la UNAM. Dicho centro fue instaurado en 1973 y dirigido un tiempo por el Mtro. Rafael Moreno Montes de Oca. Ahí han visto la luz muchas de sus traducciones de los clásicos y escritores novohispanos, como los libros I-VI de los *Fastos* de Ovidio, la *Iuditha* de Stefano Tucci e *Hispana seges nova*, recientemente publicada.

Trabajó en la Biblioteca Nacional de México casi veinte años, por lo cual cuenta con una amplia experiencia bibliográfica y posee vastos conocimientos sobre diversos temas. Fue durante esta época que aprendió a tasar libros, a manejar adecuadamente escritos antiguos e incunables, experiencia que le valió publicar el *Catálogo de obras de autores latinos en la Biblioteca Nacional*. De igual forma, catalogó gran parte del acervo de las Biblias latinas en dicha biblioteca.

Entre los cargos académico-administrativos que ha desempeñado, puede mencionarse el de coordinador del Colegio de Letras Clásicas durante el periodo de 1991-1994. Ha participado en numerosos comités académicos y comisiones dictaminadoras. Asimismo, fungió como coordinador del Seminario Interno de Literatura Mexicana Colonial en el CEL de 1995 a 1998. Ha desempañado el papel de asesor reiteradas veces, además de participar en comités tutoriales. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores desde 1985.

Ha ganado variados y merecidos reconocimientos a lo largo de su trayectoria, entre los que destacan el Premio Universidad Nacional, en el área de Investigación en Artes, que recibió en 2009. Debo mencionar que entre dichos premios se encuentra el primer lugar en el concurso literario *La obra de Joaquín Arcadio Pagaza y la Literatura mexicana del siglo XIX* (1989), organizado por el Gobierno del Estado de México y el Instituto Mexiquense de Cultura. En 1994 obtuvo nuevamente el primer lugar en el "VI Certamen Nacional Alfonso Reyes", otorgado por la Subsecretaría de Cultura del Estado de Nuevo León, por su obra *El rostro de Hécate* (ensayos de literatura neolatina). Ya para el año 2000, el doctor Quiñones ganó el segundo lugar en el III Concurso Nacional de Poesía "Rubén Bonifaz Nuño". Sus poemas fueron publicados por el STUNAM después de recibido el premio.

Sus investigaciones siguen dos líneas principales: *Lengua y literatura clásica latina y Lengua y literatura neolatina mexicana*. En cuanto a la filología clásica, ha vertido rítmicamente al español algunas de las obras de Ovidio. Su personal estilo de traducción intenta acercar al lector no sólo a la métrica original, sino que se ha afanado por respetar el mensaje poético de los textos, alejándose de las tendencias que van más hacia la literalidad. Traduce no palabra por palabra, sino el sentido por el sentido literario que expresan todas las figuras que el texto original acuña, ya que se trata de una traducción y no de una trascripción, tal como ya lo había manifestado el mismo Cicerón. De hecho, el doctor Quiñones publicó el *De optimo genere oratorum* (*El modelo supremo de los oradores*) de Marco Tulio Cicerón con introducción, traducción y notas, México, UNAM/IIFL- CEC, 2000 (Bitácora de Retórica, 13), colección que cuenta con reconocimiento internacional y en el cual nos regala una joya de la prosa rítmica española contemporánea.

En el ámbito novohispano ha publicado variadas obras, ya sea como traductor o editor, entre las que destacan R*amillete neolatino* (1986), *El Rostro de Hécate* (1998), *La Universidad de México* (2003) de Juan José de Eguiara y Eguren; *Tres siglos* (2000), *Visiones y revisiones* (2001). Ha sido organizador de varios eventos, además de haber asistido y participado en infinidad de coloquios y encuentros a nivel nacional e internacional.

Otra de sus aportaciones en el campo de la edición de textos neolatinos mexicanos es lo que él denomina "aparato de cambios", herramienta sumamente útil para lingüistas y filólogos que consiste en enlistar a pie de página todos aquellos cambios entre el texto original y el realizado por el doctor tras una revisión minuciosa, ya sea por cuestiones gráficas, morfosintácticas o métricas. Junto a esta novedad técnica, ha homologado la grafía latina de acuerdo con los cánones filológicos, de tal manera

que puedan encontrase las voces latinas incluso en los diccionarios más elementales. Pueden constatarse ambos aspectos en su edición crítica a la tragedia *Judith*, de Stefano Tucci, la cual fue producto de un arduo trabajo para el que tuvo que cotejar tres distintos manuscritos.

Como docente, ha transmitido los conocimientos que le aportaran maestros de la talla de Manuel Alcalá, José Ignacio Mantecón, Agustín Millares Carlo y Rubén Bonifaz Nuño, junto a la sabiduría obtenida de forma autodidacta, pues en su filosofía está la idea de que lo que no se enseña en las aulas hay que aprenderlo en los libros. Lo anterior se ve reflejado en las múltiples cátedras impartidas en las Universidades de Campeche, Guanajuato, Chiapas; El Colegio de Michoacán, la ENP 5 y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pues más allá de ser simples "cursos de relleno", o "clases cuadradas" sobre algún tema obligatorio en la carrera, el doctor Quiñones procura variar los temas, y exponer las primicias de sus investigaciones en dichos cursos, haciéndolos agradables, novedosos e interesantes. Es más, casi siempre logra que alguno de sus alumnos disfrute el encanto de Ovidio, e incluso, en ocasiones, sus intereses cambian, o bien, descubren una vocación que ni siquiera habían considerado, dirigiendo su atención hacia Nueva España y su vasta literatura colonial.

En su faceta de docente, ha logrado captar el interés de varios jóvenes, que con el paso del tiempo se convirtieron en becarios de múltiples proyectos de investigación, entre los que se puede mencionar el titulado *Rescate de la literatura novohispana y neolatina. Edición de textos y estudios monográficos y bibliohemerográficos.* Así, estos jóvenes becarios, asesorados y discípulos directos del doctor Quiñones, han disfrutado y recogido las herramientas adecuadas para que en un futuro continúen su maravillosa, loable y gran labor humanística.

Durante los primeros años en que fui estudiante de Letras Clásicas, en repetidas ocasiones escuché hablar del doctor Quiñones como uno de los "grandes profesores" del colegio y como encomiable investigador en el Instituto de Filológicas. Él es de aquellos grandes a los que sutilmente solemos llamar "olímpicos", en un juego de palabras que deja entrever tanto la sabiduría como la "imposibilidad" de obtener, así como así, un lugar en el Centro de Estudios Clásicos. Admito que sentía curiosidad por conocerlos, aunque creía que pasaría mucho tiempo antes de que llegara ese momento. Además pensaba que sólo los conocería en alguna conferencia, presentación de un libro o en algún congreso, pero eso sería todo. No imaginé que llegaría a trabajar con uno de ellos.

Conocí al doctor Quiñones en junio de 2010. Siendo sincera, me aterraba un poco la idea de presentarme en su cubículo, pero, después de que un compañero insistiera tanto, acepté ir a verlo con la esperanza e intención de formar parte de su equipo de trabajo en el desarrollo del proyecto "Literatura Neolatina Mexicana: el manuscrito 1631 de la Biblioteca Nacional de México", el cual ha trabajado por varios años y está a punto de terminar. Del proyecto obtenido, además de ponencias individuales, publicó dos libros: uno acerca de la historia, del contenido y las características del manuscrito, y otro en donde se presentan en edición bilingüe los casi 150 poemas menores neolatinos, de procedencia jesuítica, contenidos en el manuscrito.

Recuerdo que cuando llegamos a su cubículo no podía creer que estuviera hablando con él, y mucho menos que, tras una breve entrevista y papeleo, fuera una de sus becarias; mas era cierto. Los dioses me sonrieron y los hados me permitieron colaborar con el doctor Quiñones, quien al pasar los días se convirtió en mi asesor de tesis, mi maestro y un excelente guía no sólo en cuestiones académicas, sino de la vida.

Uno de los grandes privilegios de trabajar con el doctor es que, además de descubrir textos de la época novohispana en fotocopias, suele mostrarnos los libros, auténticas joyas que difícilmente podríamos manejar en una biblioteca (aun si los hubiera, sería casi imposible acceder a ellos por ser antiguos, estar agotados o simplemente no poderse encontrar. En ocasiones, gracias al contacto con dichos libros y las enseñanzas del doctor, nace el amor a la conservación, pues una cosa es amar la lectura y otra muy distinta saber cuidar y valorar cada ejemplar que llega a nuestras manos. El doctor Quiñones, más que un lector apasionado, es un verdadero bibliógrafo y bibliófilo.

Si acaso todas las virtudes anteriores no fueran suficientes, el doctor Quiñones posee una gran sensibilidad poética, un rasgo de su personalidad que resulta evidente en sus traducciones, ponencias, artículos, ensayos y, claro, en todas sus creaciones literarias, que lo han llevado a ganar importantes premios.

Otra virtud que sólo poseen los "grandes" es la humildad. Aunque el doctor Quiñones es una persona muy importante en el desarrollo de los estudios clásicos y los neolatinos novohispanos, tanto como docente e investigador reconocido y multipremiado, con amplia trayectoria, en todo el tiempo que llevo trabajando con él, nunca se ha negado a apoyar a sus alumnos, ni ha intentado quedarse con sus conocimientos, como muchos otros hacen, para sólo ellos ser reconocidos. Por el contrario, él comparte todo su saber

generosamente. Jamás sonríe burlón si no obtiene la respuesta correcta al cuestionar a sus pupilos, antes procura enseñarles pacientemente para que en un futuro el discípulo no vuelvan a equivocarse y disfruten su trabajo.

En más de dos años que he convivido con él, no lo he escuchado alardear o querer hacer notar sus conocimientos. Es siempre respetuoso, meditabundo, amable, sincero, bondadoso e, insisto, humilde. En más de una ocasión me ha hecho reír al utilizar la palabra "ridículum" en referencia a su ya largo currículo (que abarca fácilmente más de cincuenta páginas impresas), pues lleva más de cincuenta años de labores dentro de la UNAM.

Aún recuerdo que, cuando fue mi maestro, escuchaba de mis compañeros algún comentario negativo sobre la clase y pensaba en lo triste que es percatarse de que en ocasiones dejamos ir enseñanzas tan importantes de los profesores consagrados sólo por considerarlos "viejos", sin darnos cuenta de que justamente la vejez los ha hecho sabios. También me comentaron que tenía un carácter serio y "difícil"; sin embargo, yo descubrí, tras ese semblante adusto, la sonrisa cálida de un gran ser humano.

Gracias al doctor Quiñones por haberme dado la oportunidad, casi sin saber nada de mí, de obtener una beca con la cual pude continuar mis estudios. Gracias a él he descubierto maravillas inimaginables en las artes y la cultura novohispana. Ahora sé que no todo fue pérdida tras la conquista española. Al contrario, hoy sé que mediante a esa fusión entre Latinoamérica y España, México sigue siendo tan grande y rico culturalmente como lo fuera en la época de mayor esplendor. Gracias al doctor Quiñones me fue posible participar en los Encuentros Nacionales de Investigadores del Pensamiento Novohispano. Gracias al doctor Quiñones, he conocido personas y lugares, libros, poetas y tantas otras cosas.

Gracias a ti, querido doctor, mis ojos se han abierto y ahora sé que deseo seguir tus pasos. Ojalá algún día pueda conocer ampliamente el mundo clásico y novohispano, tal y como tú lo has conocido. Perdona, por un momento me olvidé de tus títulos y te hablé de tú, pero te veo convertido en ese ejemplo a seguir que alguna vez para mí fuera mi abuelo. Te agradezco por tanto que has entregado a nuestra facultad, al Centro de Estudios Clásicos. Contigo la Universidad Nacional Autónoma de México añade a su brillante imagen un joyel más, del que puede sentirse orgullosa. Tu suelo originario, Coalcomán, habrá un día de reconocer tus amplios conocimientos y tu amor a las Humanidades y a las innumerables generaciones que han desfilado por las aulas que la luz de tu saber ha iluminado. Siempre has apoyado a tus colegas, familiares y amigos, y has abierto a tus pupilos el portón del Elíseo. Has brindado todo sin exigir nada en respuesta y sigues

confiando y ayudando a todo aquel que toca a tu puerta, aunque alguno huya porque te ve poco amable. Quien a ti se acerca tiene la dicha de encontrar la perla que se esconde tras la ostra áspera y gris. No importa que alguno no sepa valorarte o que mi intento no alcance a enlistar todos tus logros y aportaciones al campo humanístico, pues, como bien dijo Horacio, tus obras serán el monumento perenne para tu incansable labor, y ellas harán que en nuestra memoria permanezcas por siempre.

A ti, por tanto que has dado y por haber asistido sin interrupción a 23 Encuentros de Investigadores del Pensamiento Novohispano, te ofrecemos este breve homenaje, acompañado de los mejores deseos y de nuestro sincero agradecimiento. MUCHAS GRACIAS, ¡JOSÉ QUIÑONES MELGOZA!

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA Y LOS ESTUDIOS FILOSÓFICOS NOVOHISPANOS

Luis A. Patiño
FFyL, UNAM

Antes de comenzar la lectura del texto que preparé para esta ocasión, quiero agradecer la invitación que me hizo el Dr. Noé Esquivel para participar en esta mesa de homenaje a los doctores José Quiñones, Arturo Ramírez Trejo, Mauricio Beuchot y Ma. del Carmen Rovira.

Como alumno cercano y en la privilegiada situación de que la Dra. Rovira ha sido mi directora de tesis en tres ocasiones, la última en proceso actualmente, la misión de hablar en un homenaje a Carmen Rovira y su obra filosófica debería ser relativamente sencilla, pero no lo es.

¿Qué decir en torno a la figura de Carmen Rovira cuando tanto han dicho importantes investigadores tanto mexicanos como extranjeros sobre su obra e incluso sobre su persona? Temas como su discipulado con Gaos, su rescate de la filosofía mexicana en situaciones adversas, su trabajo como maestra en tanto formadora de alumnos, etc., han sido ya mencionados por personajes como Ambrosio Velasco, Horacio Ceruti y José Luis Mora, entre otros.

Además de esto, ha recibido reconocimientos de primer orden como la medalla fray Alonso de la Veracruz, otorgada por la Asociación Filosófica de México; el Premio Universidad Nacional, por su trabajo como investigadora, otorgado por la UNAM; el reconocimiento del Senado de la República con la notable presentación de su obra magna, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*; la medalla Escuela de Altos Estudios, otorgada recientemente, además de un claro reconocimiento por la Academia Filosófica a su labor que ya suma décadas.

En mi caso, me interesa más hablar de su obra, que considero todavía espera una revisión meticulosa y, sobre todo, ser integrada en un *corpus* u *Obras completas* que permita analizar el conjunto del pensamiento de la autora, vertido a través de varios temas estudiados, algunas de autoría personal ya publicadas, de muchas tesis dirigidas, artículos, estudios introductorios y críticas abiertas a ciertos autores y posturas filosóficas, lo mismo que defensa de otras.

Este trabajo, considero, tendrá que ser realizado en su momento como un tema particular y para el cual los diversos homenajes hechos hasta ahora tienen que ser sólo el detonante.

Como filósofa se trata, sin duda, de uno de los pilares para los estudios sobre la historia de la filosofía mexicana, principalmente del siglo XIX y XX, siendo este rubro en el que su trabajo es más conocido. En esta línea, sobra hablar de un trabajo fundamental como lo es la obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, libro reeditado recientemente ante el tiraje agotado de la primera edición de 1997, que ahora se ha convertido en una referencia obligada para analizar el pensamiento filosófico mexicano de esa época y que ha pasado a ser utilizado internacionalmente dentro del estudio de la filosofía iberoamericana, vía el máster sobre ésta promovido por un grupo de universidades mexicanas junto a la Universidad Autónoma de Madrid. Además ha sido presentado por el Instituto Belisario Domínguez del Senado de la República en 2011, en un excepcional reconocimiento de la importancia de la filosofía para la formación de nuestro país, mucho más si consideramos como antecedente el lugar poco privilegiado que ha ocupado el estudio de la historia de la filosofía mexicana en nuestra academia.

Esta línea de investigación de la autora daría por sí misma un tema de disertación tanto de la filosofía mexicana como del estado de la investigación y enseñanza de la filosofía en nuestro país. Pero no es esto en lo que me centraré en este homenaje, sino en la línea del pensamiento novohispano, en la que el trabajo de Carmen Rovira también ha sido constante, pues es uno de los frentes menos analizado de su trabajo, a pesar de que es uno de los intereses más marcados de la autora, incluso desde su época de estudiante con el trabajo *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, tesis de maestría dirigida por Gaos y publicada por el Colmex en 1958 y por la UNAM en 1979.

El interés por el pensamiento novohispano llegaría también a otro trabajo, en este caso tesis doctoral, publicada por Porrúa y la Cámara de Diputados bajo el título *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre.*

En medio de esto hay una amplia gama de estudios en torno al pensamiento filosófico novohispano, desde el cual ha visto a autores como fray Benito Díaz de Gamarra, sor Juana Inés de la Cruz, los jesuitas del XVIII, el siglo XVI y la cuestión de la conquista americana, las bases filosófico-teológicas de Hidalgo y la relación de éste con el padre Calama, la teología positiva, etc.

Dentro de este grupo amplio sobresalen sus análisis sobre el humanismo criollo y, fundamentalmente, trabajo de la orden jesuita en Nueva España, por el que ha mostrado mucho interés y que ha culminado su trabajo que ya se puede medir en décadas y a partir del cual ha enfocado sus críticas al México decimonónico y la historiografía filosófica no sólo del país, sino europea, en distintos momentos y espacios.

Debemos detenernos aquí un poco, ya que este es el punto de intersección de sus distintos trabajos tanto temas novohispanos como modernos, entrelazados con la revisión de la filosofía novohispana desde la historia de las ideas, sobre todo del siglo XVIII, y su importancia en la formación de la nación mexicana surgida después de la Independencia. En ellas analiza la ruptura ideológica con la tradición novohispana intentada por el liberalismo, sin colocarse en los extremos de las historiografías liberal y conservadora, con que habitualmente se habían enfocado y que habían impedido una apreciación objetiva de la génesis de la nación y de su desarrollo filosófico. Me parece que, paralelo a estos estudios, se debería leer el trabajo de autores como Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Junco, Reyes Heroles y otros, para contrastar los análisis de éstos con los de Rovira, con lo que el panorama sobre el siglo XIX y XX se ampliaría de manera por demás interesante.

Debates en torno a la modernidad e ilustración de la Nueva España o sobre la peculiaridad de la ilustración novohispana se han encontrado con la postura negacionista, asumiendo la falta de una verdadera ilustración en Nueva España salvo en casos muy contados de tendencia cientificista.

Otro extremo fue la lectura hispanista de la Nueva España con representantes como Lucas Alamán o José Vasconcelos, pues estos sendos pensadores vieron una nación mexicana deudora en casi todo aspecto de la conquista realizada en el siglo XVI. Esto ocultaría el sitio de una Nueva España compleja que, a la vez que comenzaba con la conquista americana, recobraba lo mejor del mundo derrotado y tomaría incluso el papel de crítica de su propio origen. Estamos ante la lectura no hispanista de la Nueva España, con representantes como la propia Carmen Rovira, estudiosa de temas como el humanismo novohispano más allá de la vertiente hispanista o la hispanófoba, planteando al mismo tiempo la relación entre éstos y el México independiente.

Esto es importante porque permitiría la construcción de una historia de la filosofía más completa que deje ver las relaciones entre los distintos periodos de nuestra historia y las relaciones de continuidad y ruptura entre las varias corrientes que hasta ahora se han dado.

De la misma forma, se ven otras relaciones entre filosofía, humanismo, teología, historia, política, etc., por lo que la revisión de los trabajos de Carmen Rovira resulta de gran relavancia para el desarrollo de nuevos enfoques de la historia de la filosofía mexicana ahora, no sólo desde el periodo decimonónico sino también desde la novohispana. Esto nos lleva a una conclusión preliminar. El trabajo de Carmen Rovira sobre la filosofía mexicana del siglo XIX es apenas una parte de un conjunto mucho más amplio. Visto a cabalidad, encontraremos que la investigación histórica de la autora abarca casi la totalidad de la historia de la filosofía en México hasta el siglo XIX, por lo que se trata de una autora fundamental para entender esta línea de investigación.

Para concluir, quiero decir algunas cosas más allá de lo académico, pues una carrera filosófica tan consistente como la de la Dra. Rovira no sería posible sin que a su vez se trate de una persona admirable, dedicada de lleno al trabajo y respetuosa de éste, conjunta, fuerte, ética, profesional, reflejada en el respeto que incluso muchos de quienes no son discípulos suyos le profesan.

Tengo recuerdos muy buenos en varios años de trabajo con la Dra. Rovira. En mucho le debo haber aprendido que el rigor en el trabajo y la dedicación seria a la investigación son la única forma de ejercer correctamente la filosofía. En muchos años de trabajo, la Dra. Rovira ha demostrado que se puede ser al mismo tiempo buena filósofa, maestra, amiga y persona. En honor a la verdad, hay que decir que tener tales virtudes al mismo tiempo es muy difícil. Al sumarme a este homenaje, tengo la fortuna de poder exponer en público ideas que han sido objeto de pláticas personales con colegas que apoyarían lo que digo.

No me queda sino felicitar a la Dra. Rovira por su trabajo y agradecerle su legado.

CRITERIOS EDITORIALES

La serie *Pensamiento novohispano* tiene como propósito difundir los trabajos de investigación sobre el periodo novohispano. El Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México, pone a su disposición este medio que promueve e impulsa el pensamiento y la investigación sobre las raíces culturales de la época colonial.

Las colaboraciones deberán cumplir con los siguientes requisitos:

1. Título del artículo
2. Nombre del autor
3. Institución donde labora o estudia
4. Correo electrónico
5. Extensión de ocho a 20 páginas tamaño carta, con un interlineado de 1.5, en tipografía *Times New Roman* a 12 puntos. El documento debe presentarse en su versión final y completa. No se aceptarán versiones distintas una vez iniciado el proceso de edición.
6. Los títulos y subtítulos deberán numerarse con sistema decimal.
7. Todas las notas se colocarán a pie de página y en el caso de referencia deberán incluir solamente el nombre del autor o autores, título de la obra y, cuando se trate de citas textuales, el número de página de donde se extrajo la información.
8. La bibliografía deberá ordenarse alfabéticamente e incluir los datos completos de las publicaciones o documentos, referencias según el orden de los siguientes ejemplos (sin sangría y con mayúscula y minúscula):

   Libros:
   Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Heder, Barcelona, 1997. (El número de la edición y el nombre de la colección deberán incluirse después de la editorial).

   Revistas o capítulos de libros:
   Muñoz García, Ángel, "Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial" en Benjamín Valdivia (ed.), *XI Encuentro de investigación del pensamiento novohispano*, Universidad de Guanajuato, México, 2000, pp. 21-40.

   Si alguna de las fuentes omite alguno de los datos solicitados, se indicará expresamente. Ejemplo: s.a. (sin año), s.p.i. (sin pie de imprenta), s.l. (sin lugar), etcétera.

Recursos electrónicos:

Deben referenciarse siguiendo los criterios básicos para los libros, pero añadiendo datos para ubicar la fuente electrónica, como: tipo de soporte (en línea, correo electrónico, CD-rom, disquete, disco, CD de música, DVD y programa de páginas web, en cuyo caso se deberá escribir la dirección exacta).

Ayala, María de la Luz (2002), "La historia natural en el siglo XVI: Oviedo , Acosta y Hernández", Universidad de Guadalajara. http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperord/esthom/estuhom20/19-37.pdf [18 de Septiembre de 2008]

9. Las citas, cuando son cortas (menos de cinco líneas), van dentro del párrafo y se delimitan con comillas (no se escriben con cursivas a menos que así se encuentre en el documento original); en tanto que las largas (mayores a cinco líneas) se presentarán en párrafo separado, sangría inicial en todas las líneas y fuente en un punto menor que el texto; asimismo, se deberá incluir la referencia correspondiente. Las omisiones o modificaciones de quien se hace la reproducción se marcarán mediante corchetes. Los paréntesis corresponderán siempre al texto original, excepto cuando se trate de la referencia bibliográfica.

10. En esta publicación se utilizarán las siguientes locuciones latinas con la forma, significado y función que a continuación se señalan:

    Ibidem: allí mismo (para indicar mismo texto que el anterior o señalado, pero página diferente).
    Idem: lo mismo (mismo texto y misma página).
    Op. cit.: obra citada
    Cfr.: *confer* o confrontar.

11. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo electrónico, en proceso *Word*, a la dirección: nhesquivele@uaemex.mx

Pensamiento Novohispano número 14, compilado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir en Noviembre de 2013, en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México. La edición estuvo a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, SIEA-UAEM.

Coordinación editorial: Patricia Vega
Corrección de estilo: Guadalupe Álvarez, Tomás Fuentes y Eduardo de la Garza
Formación: Cristina Mireles Arriaga

El tiraje consta de 300 ejemplares.